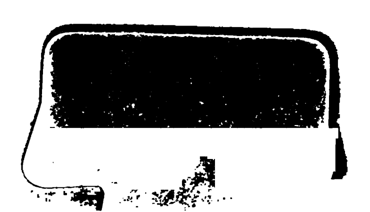






Zur

Dialektik des Platon.

Vom Theaetet bis zum Parmenides.

Von

Eduard Alberti.



Leipzig,
Druck und Verlag von B. G. Teubner.
1855.

Zur Dialektik des Platon.

Vom Theaetet bis zum Parmenides.

Vorwort.

Nach wiederholter Lectüre der vier platonischen Gespräche: Theaetet, Sophist, Politikos und Parmenides, regte sich in mir die Lust eine Zusammenstellung derselben zu versuchen. Ich las zu dem Ende neben E. Zellers Aufsatz 'über die Composition usw. des Parmenides' in seinen 'platonischen Studien' die Ansichten K. F. Hermanns in dem ersten Theil seines Werks 'Geschichte und System der platonischen Philosophie'. Bald schien mir, als ob eine Zusammenstellung der Trilogie 'Theaetet, Sophist, Parmenides' nach dem Standpunkt, auf den diese neueren verdienten Bearbeiter uns geführt haben, der sehr natürliche Versuch stiller Beschäftigung mit demjenigen Schriftsteller sei, der, wen er einmal faszte, nicht sogleich und leicht entläszt.

Zunächst forderten die behandelten Gespräche, die in einer Lebenszeit und Lebenslage entstanden sind, worin Platon selbst zu schauen und zu bauen das tiefe Bedürfnis hatte, auch mich auf, selbst mit eignen Augen und zwar mehr auf Platon zu blicken als auf seine Ausleger. Dennoch dürfte, mit Rücksicht auf den Standpunkt der Ansichten unter den genannten beiden Auslegern der platonischen Philosophie, der Nutzen der Veröffentlichung meiner Schrift in dem Bemühn liegen, das sie zeigt, jene zu einem Abschlusz zu bringen; wenn gleich das Bedürfnis geistig beschäftigt zu sein mehr als die Aussicht das Erzeugnis meines Studiums vor das öffentliche Urtheil zu bringen bei der Arbeit mich begleitete.

Erstes Capitel.

Der Faden der Philosophie im Theaetet.

§ 1. **Ausgang des Gesprächs von der Definition: Wissen gleich Wahrnehmung.** Die Schilderung der Kunst geistiger Geburtshilfe (Theaet. 149 C—151 D) eröffnet sehr gut eine Reihe philosophischer Erörterungen, in denen es sich um die Principien des Wissens handelt. Die Hebammenkunst versieht ihren Dienst zunächst da, wo die Seele um den Begriff ringt und unvermögend ist, auszer sich klar, gleichsam als eine Geburt hinzustellen, was sie als Embryo in sich trägt. In dieser Arbeit ist der erste und nächste Begriff, um dessen Geburt gerungen wird, der Begriff selbst, und weil dieser dem Wissen allein zugänglich ist, das Wissen; was Wissen sei, ist die erste Frage eines Menschen, dem die Kunst eines geistigen Geburtshelfers zu Hilfe kommt. Der Theaetet darf in diesem Sinn als Einleitung zu den in ihm nicht allseitig zu Ende geführten Erörterungen betrachtet werden. Für den Theaetet gilt auch so recht der Hebammendienst, welcher aus dem Schwangern — der Trieb nach Wissen ist der Vater der Schwangerschaft — einen in nuce liegenden Begriff ziehen soll. Was Wissenschaft sei ist die Frage, die Antwort darauf die aus der Schwangerschaft allein zu hoffende Geburt, aber die nothwendige Veranlassung zu der zweiten, ob auch das Nichtsein ein wirklicher und nothwendiger Begriff sei. Dieser Frage, was das Wissen sei, aus der wie aus Windeln nicht allein die Kritik der geltenden Philosopheme sich loslöst, sondern auch die platonische Meinung, diesen gegenüber, allmählich und kunstvoll, als wäre sie gar nicht das gesuchte Resultat (Soph. 242 A B), sich zur Klarheit herausentwickelt, hilft die Hebammenkunst im Verfolg von drei Gesprächen zu einer Geburt.

Der Anhub des Gesprächs wiederholt sich mit der an Theaetet gerichteten Frage, was Wissenschaft sei, schon 145 D und 146 A, wo statt einer Realdefinition das erstemal eine Metallage, das zweitemal eine Umschreibung gegeben wird, welches beides den realen Inhalt dessen, was Wissenschaft sei, nicht erklärt, aber an dem Beispiel einer mathematischen Erklärung der vollkommenen und unvollkommenen Quadratzahl als erstes Erfordernis einer Realdefinition das *συλλαβεῖν εἰς ἕν* vieler ähnlicher Merkmale wünschenswerth macht (148 D). Wenn die verschiedenartigen Aeuszerungen eines und desselben Vermögens, des Wissens, wie Theaetets letzte Erklärung meint, jetzt nach dem Excurs über die dort am rechten Ort geschilderte Hebammenkunst auf einen sie umfassenden Begriff (*εἶδος*) zurückgeführt werden sollen, so ist die Antwort des Theaetet auf die wiederholte Aufforderung des Sokrates, zu sagen was Wissenschaft sei, sie sei Wahr-

nehmung (151 E), um so mehr von Bedeutung, als sie unmittelbar auf den Boden einer philosophischen Kritik versetzt. Denn die Definition wird als zusammenfallend mit dem protagoreischen Satze, aller Dinge Masz sei der Mensch, hingenommen und in diesem Sinn erläutert. So ist auch im Theaetet wie im Sophisten die Kritik vorangegangener Philosopheme der Weg, auf welchem die platonische Philosophie der Entwicklung zuschreitet. Es ist wol zu bemerken, wie dies im Theaetet von der Frage, was Wissen sei, vom Subject heraus ausgeht und der Kritik die Philosopheme in dem Sinn unterzogen werden, in welchem sie die Möglichkeit des Wissens von dem subjectiven Standpunkt aus innerhalb der Wahrnehmung und des Sinnengebiets festhalten, wie im Sophisten die Kritik von der Frage nach dem Gebiet des μὴ ὄν vom Object aus sich entspinnt und der Kritik hauptsächlich die Philosopheme in der Absicht unterliegen, weil sie das Object dergestalt ungenügend vermitteln, dasz es als Gebiet für Wissen nichts galt.

§ 2. Platons Kritik, wieweit sie Heraklit betrifft, wieweit Protagoras. Neben der protagoreischen Philosophie stehen im Theaetet, gleichsam als deren Hintergrund, die Philosophie des Heraklit und nach der Anführung 152 E des Empedokles, sowie die Ansichten der Dichter Epicharm und Homer. Dasz für die platonische Kritik die Verbindung in dieser Weise gilt, dasz sie die Genesis des protagoreischen Satzes in dem philosophischen System des Heraklit besonders ruhen fand, kann weniger zur Frage stehen als das, ob an sich und nach der Geschichte der Philosophie die Verwandtschaft zwischen jenem Satz und diesem System mehr als diejenige zwischen Protagoras und Demokrit begründet ist oder nicht. Den spätern Satz des Protagoras, der ganz andere philosophische Praemissen voraussetzte als das noch an die Naturphilosophie der Ionier anlehnende Philosophem des Heraklit, charakterisieren Platons Worte (152): die Dinge, soweit sie sind, sind wie der Mensch ist, und die Dinge, soweit sie nicht sind, sind nicht wie der Mensch nicht ist, d. h. die Dinge sind oder sind nicht, je nachdem der Mensch sie faszt oder nicht faszt, ihnen in seinen Wahrnehmungen homogen oder nicht homogen ist, d. h., wie Sokrates erklärt, mir sind die Dinge, wie sie von mir wahrgenommen werden, und dir sind die Dinge, wie sie von dir wahrgenommen werden. Wo wie in diesem Satz alles Gewicht auf der subjectiven Wahrnehmung beruht, ist die Gewisheit über das Object an sich keine, und wenn das Object an sich, das ταὐτόν, das ἓν αὐτὸ καθ' αὑτό, nach dieser Auffassung geleugnet ist, so kann er damit diejenige absolute Allgemeinheit, in welcher die subjective Wahrnehmung gelte, meinen, welche er in folgender Weise kritisiert: ist kein Ding je ein ταὐτόν und gibt es zwischen Thätigkeit und Leiden nur den Flusz eines Dritten, welches Thätigkeit und Leiden nicht anders als mit an sich erlittener Veränderung im Vorüberrauschen producieren: so ist eine Grenze des Ineinander zu bestimmen völlig unmöglich, alle Gegensätze sind folglich aufgehoben und es ist z. B. zuzugeben, dasz etwas gröszer werde durch Verkleinerung, d. h.

anders als durch Vermehrung (154 C). Ein solches Ineinander anzunehmen, darauf führt also d e Möglichkeit, dasz das Ding den Menschen unendlich anders erscheinen kann, deren Grund entweder im Object oder im Subject, im Ding oder im Sinn, oder in beiden liegen konnte. Heraklit hatte die absolute, auf die Natur des Stoffs gegründete Bewegung des Objects statuiert und der Wissenschaft als Sinnenerkenntnis nichts weniger als das Recht zugewiesen über das Object zu entscheiden, vielmehr die Mangelhaftigkeit derselben nothwendig dort eingeräumt, wo die Wahrnehmung eine durchaus relative, den Stoff- und Naturgang nicht durchdringende war. Auf der andern Seite ebenfalls, wenn nach dem Flusz des wahrnehmenden Sinns jedem das Ding anders erscheinen kann, dieses aber in Wirklichkeit nicht ein anderes wird, ist der Satz des Protagoras allgemein ungiltig und würde erst giltig, wenn im absoluten Ineinander Ding und Wahrnehmung auf unendliche Weise mit Aufhebung jeglicher Grenze an Zeit, Oertlichkeit usw. immer correspondierend wandeln und wechseln, wobei denn das, dasz ein Ding, wie es 152 D heiszt, nie ein gewisses, ein irgendwie bestimmtes sein kann, selbst das Moment, wo, wenn der protagoreische Satz einen Sinn haben soll, das Ding mit der Wahrnehmung correspondieren musz, wiederum aufheben würde. Ob auf den Begriff eines solchen Ineinander der sinnlichen und gegenständlichen Wirkung aufeinander schon Heraklit habe kommen können bei einem Erklärungsversuch der unendlich werdenden Erscheinungswelt in einem die Natur dieser Erscheinungswelt theilenden einheitlichen Stoff, ist nicht allein bei der Andeutung, welche er von der Mangelhaftigkeit der Sinnenerkenntnis macht, und der darüber hinausliegenden übersinnlichen Wissenschaft des κοινὸς λόγος zweifelhaft, sondern auch deshalb schwerlich annehmbar, weil es gar nicht im Geist seines Systems lag, der Wahrnehmung als solcher ein so gewaltiges Gewicht beizulegen. Denn Heraklit, auf Grund seiner Vorgänger, suchte nach einem die Welt der Erscheinung in sich erklärenden Princip, welches der Einheit näher käme als die Principien seiner vorausgegangenen Landsleute, ohne dieses Princip von der Wahrnehmung abhängig zu machen, sondern vielmehr einer übersinnlichen Wahrheit die wissenschaftliche Durchdringung desselben überlassend. Der protagoreische Satz dagegen war das nach den vergeblich angestellten Versuchen, die Welt objectiv zu erklären, auf das Recht der Subjectivität zurückgehende Sophisma, welches ab interiore ad exteriora mit Heraklit zu derselben Ansicht von der Bewegung der Erscheinungswelt zu kommen schien. Diese scheinbare Aehnlichkeit bezeichnet nun Platon 152E, aber seine Kritik, zunächst 153D—154D, gilt doch nur dem protagoreischen Satz, gegen dessen Allgemeingiltigkeit in dem Sinn, dasz entgegenstehende Bestimmungen an dem Ding zu gleicher Zeit der einen und der andern Wahrnehmung erscheinen können, die drei Wahrzeichen oder Phasmata auf Grund der von räumlichen und zeitlichen Bedingungen abhängigen Bewegung positiv streiten, 1) dasz an Masse und Zahl nichts gröszer oder kleiner geworden sein kann,

so lange es sich gleich bleibt, 2) dasz dieses Gröszer- oder Kleinerwerden Vermehrung und Verminderung voraussetzt oder gar nicht statthat, 3) dasz ein Werden ohne ein Gewordensein in der Zeit undenkbar ist. Die sinnliche Wahrnehmung darf diese drei Grundbestimmungen, denen die Bewegung unterliegt, nicht verwirren und umstoszen, und wie der protagoreische Satz in seinen Consequenzen, weil er der Wahrnehmung Macht über das Object gibt, Gefahr läuft dies zu thun, so war Heraklit, dessen Bewegungstheorie dem Stoffe folgt, eben dadurch davor sicher. Dagegen unterliegt der heraklitische Satz einer andern Schwierigkeit, welche Platon 156 E angedeutet hat und 181 C weiter kritisiert in folgender Weise. Zunächst kommt es ihm darauf an, die Behauptung, dasz Wahrnehmung in Bezug auf gegenwärtige Dinge wissenschaftliche oder maszgebende Bestimmtheit habe, im Anschlusz an die Kritik der vorangegangenen Behauptung, dasz von der Wahrnehmung in Bezug auf zukünftige Dinge dieses nicht gelte, zu widerlegen. Zwei Arten der Bewegung, die *ἀλλοίωσις* und die *περιφορά*, am Wirksamen und Erwirkten im steten Flusz zusammenwirkend gedacht, heben den Eindruck auf, ehe sie ihn setzen, und während die *περιφορά* das Wirksame verändert hat, ehe es zur Wirkung gekommen ist, hätte die *ἀλλοίωσις* die noch nicht entstandene Wirkung, wenn es möglich wäre, vor dem Entstehen verwandelt. Ein ruhelos Wandelndes kann keinen Eindruck hervorbringen und ein ruhelos wandelnder Eindruck ist kein Eindruck, insofern es sich von selbst versteht, dasz von einer Wahrnehmung an sich und einem Wirksamen an sich bei solchem Flusz gar keine Rede sein kann. Streng genommen ist die heraklitische Ansicht vollkommen eine Aufhebung aller Wahrnehmung wie alles Wissens, d. h. Sehen und Nichtsehen, Hören und Nichthören und demgemäsz Wissen und Nichtwissen ist nach ihr ein und dasselbe.

Dasz diese Kritik den Heraklit betreffe, beweist auszer 179 E noch 181 C a. A. Die Lehre von der Bewegung in der Stelle scheint heraklitisch. Die Kritik erweist die Indifferenz der sinnlichen Wahrnehmung, die nie stattfindet oder vor dem Setzen schon aufgehoben wird. Wir wissen auch, dasz Heraklit der sinnlichen Wahrnehmung keine wissenschaftliche Bestimmtheit einräumte, die Wissenschaft vielmehr auf das Verständnis der wechselnden Erscheinungswelt aus der Natur des Stoffs zurückgeführt und das Verständnis nicht auf sinnliche Wahrnehmung beschränkt hat. Zeigte Platon, wie nach seiner Lehre sinnliche Wahrnehmung unmöglich werde, so trifft die Folgerung daraus, dasz dann auch Wissen unmöglich sei, nicht den Heraklit, sondern den Protagoras, wenn er die subjective Wahrnehmung als Norm der objectiven Wahrheit aufgestellt hatte. Weil aber Platon die Lehre des Protagoras besonders im Auge hatte, scheint auch in der Auseinandersetzung der Kritik der 156 A genannten Mysterien der scharfsinnigeren Philosophen, unter denen er den Heraklit und seine Anhänger verstanden haben soll, in der That manches gegen den Protagoras auf Rechnung dieses Augenmerks gerichtet worden zu sein. Ueberhaupt

ist es schwierig, darnach wie Platon 156 A—160 E die Theorie von der doppelten Bewegung im ποιεῖν und πάσχειν darstellt, zwischen dem was gegen Heraklit, und dem was gegen Protagoras gerichtet sei, zu unterscheiden, zumal da Platon selbst 160 D nicht allein diese beiden, sondern mit ihnen den Homer im ganz gleichen Sinn zusammenfaszt, was er nicht hätte thun können, wenn er nicht die Consequenzen, welche Protagoras zog, implicite schon in dem heraklitischen Satz κινεῖσθαι τὰ πάντα und in dem homerischen, welcher nach seiner Interpretation alles aus der Flut und Bewegung erzeugt sein läszt, völlig ruhen sah. Eine soweit thunliche Beleuchtung des heraklitischen Systems würde demselben vielleicht eine ganz andere Stellung zum protagoreischen anweisen, als worin sie bei Platon erscheint.

§ 3. Fortschritt in der Kritik des protagoreischen Satzes. Würdigung des δοξάζειν. Sehen wir aber davon ab, so ist die Kritik der 156 genannten Mysterien weitere Ausführung des Satzes, vermöge dessen die gegenseitige Gemeinschaftlichkeit des Eindrucks und des Wirksamen den Flusz der Erscheinungen bildet. Nach demselben ist das Wirksame ungleich in dem Masze als es in seiner Wirkung ungleich, oder gleich in dem Masze als es im Werden gleich ist. Die Consequenz ist, dasz nach dem Eindruck das Wirksame sein soll, ohne dasz dieses z. B. im wachen oder traumhaften Zustand der Fall ist, oder bei der Umkehrung dagegen die, dasz der verschiedenen Wirkung ein verschiedenes Wirksame entspricht oder dasz, weil die Veränderung in dem Wahrnehmenden stattgefunden haben kann, sie auch an dem Wirksamen stattgefunden haben musz, dasz der Wein z. B. dem Gesunden oder dem Kranken ein verschiedenes Wirksame sei (159). An diesen Punkt schlieszt sich nun die äuszerste Consequenz, dasz ich und das Wirksame nicht wären ohne die gegenseitige Gemeinschaft, und dasz das Wirksame nur ist, insofern ich bin, ich, insofern jenes, kurz der Satz: der Mensch ist das Masz aller Dinge. Hier wendet das Gespräch um, die Entgegnung folgt und Platon ist mit der äuszersten Gewandtheit und dem liebenswürdigsten Humor vorbereitet, dem aus dem Heiligthum des protagoreischen Systems doch nicht spielend hervorklingenden Satze eine Seite abzugewinnen, von wo er ihn widerlegt. Gleich einem kunstverständigen Plänkler stellte Platon 161 C—168 C einige strittige Gedanken hin, die scheinbar nichts bedeuten und dennoch den in der Eristik der Disputation so hervorragenden Gegner zwingen, seinen Satz gegen sie zu vertheidigen. Diese Stelle ist schwerlich gegen einen andern als den Protagoras, der sich angeredet und eingeführt findet, gerichtet und nützt, um uns zu zeigen, wie auf den sinnlichen Eindruck psychologische Acte, wie das Erkenntnisvermögen, das Gedächtnis zurückgeführt werden. Denn Verständnis der Buchstaben ist wie das Gedächtnis nur ein anderer Sinneseindruck als das Gesicht. Dieser dem Protagoras in den Mund gelegte Gedanke des Platon (169 E) ist der Art, dasz er die Stufenfolge in den sinnlichen Wahrnehmungen alle Functionen seelischer Art umfassen läszt; dann aber würde die Voraussetzung gewonnen, dasz

eine Gradbestimmung zwischen besserer und schlechterer Wahrnehmung und Erkenntnis anzuerkennen sei, und 170 C flieszt hieraus die Frage, ob nicht mit Recht durchgängig gemeint würde, dasz das ἀληθῆ δοξάζειν dem ψευδῆ δοξάζειν entgegenstehe. Unter Meinung ist der mit der sinnlichen Wahrnehmung verbundene Affect von der Wahrheit des Gegenstandes verstanden (vgl. schon 161 D). Der Affect ist in der Seele, und die Meinung ruht in der sinnlichen Wahrnehmung als solcher eigentlich nicht, sondern, wie dies später (187 A) gesagt wird, 'in jenem, was immer die Seele hat, wenn sie an und für sich mit den Dingen beschäftigt ist; denn dies wird δοξάζειν genannt.' An diese Erklärung wird 170 C nicht gedacht, obwol noch vorausgesetzt ist, dasz Protagoras die Möglichkeit einer mit dem sinnlich Wahrgenommenen verbundenen Meinung angenommen hat, während erst 181 C f. erwiesen wird, wie bei absoluter Bewegung zwischen Wirkung und Wirksamem die Wahrnehmung, also auch die Meinung unmöglich sei. Die Möglichkeit jedoch zugegeben, findet die subjective Meinung als ein bis ins unendliche verschwimmender Maszstab der Erkenntnis eben durch den Widerspruch sich beschränkt und widerlegt, in welchem Protagoras seine Meinung wenigstens selbst für wahr gehalten haben musz, ohne sie mitten in dem von allen Seiten gegen sie erhobenen Widerspruch nach der aus ihr selber sich ergebenden Consequenz als solche vertheidigen zu können (170 D f.). Woraus folgt, dasz eigentlich gar keine Wahrnehmung maszgebend und zwischen Wissen und Nichtwissen ein Unterschied undenkbar sei. Räumt Protagoras jeder Wahrnehmung die Wahrheit für das Subject ein, so kann er zwischen weiser und unweiser, besserer oder schlechterer Wahrnehmung bei dem Mangel einer festen, über das Subject hinausliegenden Norm nicht unterscheiden, und eine Vergleichung, warum dem einen eine Sache so, dem andern so erscheine, gibt über die Sache selbst keinen Aufschlusz. Dieser bis zum Unmasz gesteigerten Verlegenheit der Subjectivität stellt Platon die schöne Schilderung des Philosophen mit gehobenem Bewustsein gegenüber. Die Nothwendigkeit aber, eine festere Norm als die Wahrnehmung anzunehmen, macht er gegen Protagoras dort besonders geltend, wo, weil es schwer einzusehen sei, inwieweit nach dem sinnlichen Eindruck ein Wissen über ein in der Zukunft stattfindendes ermöglicht wird, inwieweit mancher Begriff, wie z. B. der des Nützlichen derselben Relativität des Subjects unterworfen ist, so auch eingeräumt werden müsse, dasz die Beurtheilung des Nützlichen wie des Zukünftigen einen Maszstab von Wissen und Nichtwissen voraussetze, der auszer der Wahrnehmung liege.

Das Nützliche hat Platon mit besonderer Rücksicht auf das Staatswesen gesagt (172 A. 177 D) und in demselben Sinn heiszt im Politikos 296 E das Nützliche, welches erzielt werden soll, das wahrhafte Kriterium des richtigen Staatswesens. Vermöge der Wahrnehmung über das Nützliche zu entscheiden ist unmöglich; es gehört dazu eine über sie hinausliegende eigenthümliche Operation der Seele, die jedoch weiter nicht erklärt und auch hier nicht ὀρθὴ δόξα genannt wird, die aber

die Eigenthümlichkeit des wahren Staatsmanns sein musz, woraus hervorgeht, dasz in einer Beschreibung des Staatsmanns auch über dieses Vermögen der Seele über das Nützliche zu entscheiden, d. h. nicht über die Wahrnehmung die Rede sein musz. Schon im Theaetet 201 B wird den gerichtlichen und anderen öffentlichen Rednern die ἀληθὴς δόξα zugewiesen, im Staatsmann bildet aber die Redekunst einen Zweig der staatsmännischen Kunst. Im Staatsmann bedingt das Vermögen jederzeit das dem Staate Heilsame zu fördern den vollendeten Organismus des Staats und hängt als solches mit dem lebendigen Wissen über dasselbe zusammen. Aber bei dem Mangel eines vollkommenen, gleichsam ewigen Staatsmanns ist ein Praeservativ des Nützlichen im Gesetz gegründet, welches, weil es jenen Mangel unzureichend ersetzt und das seiner Natur nach in der Zukunft wirkende Nützliche eben wegen dieser Natur für die Zukunft nicht erzielt oder wenigstens für alle Zukunft nicht erzielt, von der Wissenschaft sich unterscheidet und einen untergeordneten, der ὀρθὴ δόξα zugewiesenen Grad einnimmt (s. Hermanns Gesch. u. Syst. der pl. Ph. I 499).

Wie sich aber in der angezogenen Stelle des Theaetet ein Hinblick auf das Gebiet der Staatswissenschaft findet, in welchem nicht die Wahrnehmung, sondern eine höhere Operation der Seele gilt, welche, um ihr eine Stelle zu dem Wissen einzuräumen, eine Auseinandersetzung erheischt: so kann darin eine Hindeutung auf den Politikos gefunden werden, welche deutlicher 201 B wiederholt wird, eine Hindeutung die freilich nicht so entschieden ist, wie im folgenden die Hinweisung auf den Sophisten darin enthalten ist, dasz der Satz des Parmenides von dem Ein als All dem Satz des Heraklit entgegengestellt und eine Prüfung beider Sätze versprochen wird (181 A). Dasz der des Heraklit gleich nachher (181 C f.) folgt, haben wir bereits oben gesehen; der des Parmenides, über den anders als mit schuldiger Umsicht zu reden Platon unter dem Vorwand frommer Pietät 183 E. 184 ablehnt, findet, wie wir weiter unten sehen werden, im Sophisten jene vorzügliche Beachtung, welche er neben dem des Heraklit hier am Ort im Grunde nicht finden konnte, insofern der Satz, dasz das All die Einheit sei, aus einer Auffassung entsprang, welche über die Wahrnehmung hinaus eine Abstraction von ihr und der Welt der Erscheinung voraussetzte, welche die Wahrnehmung völlig ignorierte. Zwischen einer solchen Abstraction, welche im Gegensatz gegen die Wahrnehmung statt der Vielheit die Einheit als All setzte, und der Wahrnehmung liegt aber in dem Subject manches, was eine Auseinandersetzung erforderte, wenn die ursprüngliche Frage, was Wissen sei, auch die positiven Consequenzen beleuchten wollte, zu denen der heraklitische Satz Veranlassung gab. Auch eines positiven Gewinns bedurfte Platon aus der Kritik des Heraklit, um die Wahrnehmung und mit ihr die erscheinende Vielheit auf der einen Seite für das Resultat zu benutzen, welches er anbahnte, und dem auf der andern Seite die Wahrheit, die im parmenideischen Satz lag, dienen sollte. Ein solches Verfahren spricht 181 B deutlich aus.

§ 4. Positive Consequenz und Folgerung auf Ideen. Die positive Consequenz, welche vor dem bodenlosen Abgrund des Nichtwissens zu sichern vermag, zu dem der protagoreische Satz führt (182 E), ist mit dem περὶ παθημάτων συλλογίζεσθαι (186 D) ausgedrückt, wodurch die Wahrnehmung keineswegs geleugnet, sondern vielmehr behauptet wird, dasz, wenn es nun dennoch eine Wahrnehmung gebe, so auch an dem wahrnehmenden Subject ein Punkt wäre, wo sie festgehalten und in der Vermittlung zur Ruhe von einer andern Kraft ergriffen wird, welche die Wahrnehmung gleichsam wieder wahrnehme und abspiegle. Diese Kraft bewirkt, dasz ein ungeordnetes Conglomerat aller möglichen Sinneswahrnehmungen in Verhältnis gestellt, verglichen, unterschieden wird. So steigt aus dem Chaos der Begriff hervor, an den sich die Wahrnehmungen, welche ohne ihn verloren sind, anklammern. Wie nun die Kraft in der Seele es ist, vermöge der die Wahrnehmungen zum Bewustsein kommen, so wird die Seele im Verhältnis zur Wahrnehmung für das positive Vermögen gehalten; ebenso gelten die Begriffe, welche die Seele an sich betrachtet, deren 185 C das Sein, das Nichtsein, die Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, die Identität und die Verschiedenheit, die Einheit und die Vielheit der Zahl genannt werden, im Verhältnis zu dem Wahrgenommenen für positiv, dieses für negativ; den Begriffen wird das Sein zugetheilt, den Wahrnehmungen nicht: d. h. Platon nahm unbedingt an, dasz die Begriffe, auf welche die Wahrnehmungen durch den Syllogismus zurückgetragen werden, an sich, nicht aus den Wahrnehmungen abstrahierte Erzeugnisse derselben, vielmehr diese durch Zurücktragung auf jene verwirklichte Eindrücke seien. Die Operation der Begriffe ist demnach ebensosehr eine in Wahrheit begründete, wie die von ihr abgezogene Wahrnehmung unmöglich ist, und die Begriffe sind in demselben Grade, in welchem ohne sie die Wahrnehmungen nicht sind. Dasz den Begriffen das Sein zukomme, den Wahrnehmungen nicht, und ihr gegenseitiges Verhältnis ist aber um so mehr festzuhalten, als damit einestheils ein so sicherer Beweis gefunden worden ist, dasz Wahrnehmung und Wissen ein Verschiedenes sei (186 E); denn mit dem Sein ist die Wahrheit identificiert und mit diesem das Wissen; und als anderseits die folgende Auseinandersetzung über die falsche Meinung mit jenem Resultat in der engsten Verbindung steht. Denn aus diesem positiven Satz, dasz der Begriff der Wahrnehmung ihre Geltung verleihe und bei der Bedingung, dasz mit dem Begriff in der Seele nur Wissen, ohne ihn das Nichtwissen sei, wird 183 A, wo gesagt wird dasz über alles nur Wissen und Nichtwissen möglich sei, verständlich, insofern nemlich entweder mit dem Begriff das Sein verbunden, oder ohne ihn die Wahrnehmung keine Wahrnehmung von einem Seienden ist.

§ 5. Ueber die Möglichkeit der falschen Meinung. Weil aber einestheils in der Wechselbeziehung zwischen Begriff und Wahrnehmung, anderntheils in der Verwechslung der mit der Seele an sich erfaszten Begriffe selbst vermöge Unklarheit ein Nichtwissen

möglich ist, so gibt sich in der Operation des seelischen Vermögens eine Unsicherheit zu erkennen, welche einen eignen Namen, falsche Meinung, führt, der die richtige Meinung gegenüber steht, die nun auch der Sicherheit und Bestimmtheit des Wissens insofern ermangelt, als sie keine bewuste, den positiven Sinn des Begriffs durchdringende Seelenerkenntnis ist. Die im ferneren Verfolg des Theaetet der Besprechung unterliegende falsche Meinung bildet eine Interpretation des möglichen Nichtwissens, und die Besprechung geht nacheinander nach zwei Seiten aus, der einen, wo über die falsche Meinung in der Wechselbeziehung zwischen Begriff und Wahrnehmung (191 B f.), der andern, wo über dieselbe in der aus Unklarheit möglichen Verwechslung zwischen dem reinen Gedachten (195 D—200 D) die Rede ist. Ueber die Möglichkeit solcher Meinung gab es, wie es scheint, aus dem Sinn der protagoreischen Wahrnehmungstheorie heraus Leugner. Denn wenn auch diese behaupteten, es sei über alles nur Wissen oder Nichtwissen möglich, so leugneten sie die Möglichkeit falscher Meinung in den vier Fällen, wo sie einer Verwechslung des was man weisz mit einem andern was man weisz, oder des was man nicht weisz mit einem andern was man nicht weisz, oder des was man weisz mit einem andern was man nicht weisz, oder des was man nicht weisz mit einem andern was man weisz (188 B C) statthaben sollte. Es zeigt uns aber die 191 B folgende nähere Beleuchtung des dritten Falls, welche genauer nach der möglichen Wechselbeziehung zwischen Begriff und Wahrnehmung der allerdings möglichen falschen Meinung ihre Rubriken anweist, dasz die Leugner der Möglichkeit in dem, was gewust wird, weder das Verständnis des Begriffs noch auch das Verhältnis der Wahrnehmung zu demselben inne hatten. Das aber leuchtet um so mehr ein, weil, wenn statt des Wissens das Sein und statt des Nichtwissens das Nichtsein gesetzt wird, dieselben Leugner den Satz, falsche Meinung sei eine Meinung vom Nichtseienden, aus dem Grunde bestritten, weil eine Meinung vom Nichtseienden an sich sowol als an den Dingen unmöglich ist, da, wo man eins meine, auch ein Seiendes gemeint werde, und wo man nicht eins meine, überall nichts gemeint werde, eine Behauptung die doch nur in der positiven Wahrheit, welche der Wahrnehmung zugetheilt wurde, also in der mangelhaften Auffassung des Verhältnisses zwischen Wissen und Wahrnehmung und in der Vernachlässigung ihren Grund hat, bei der Vermittlung zwischen beiden die Function jedes einzelnen Vermögens bis zur Entscheidung über die Congruenz oder Nichtcongruenz des Wahrgenommenen mit dem Gewusten zu verfolgen. Denn auf dem Wege, den die Thätigkeit beider Vermögen geht, liegt die falsche Meinung, die als solche allein vom Wissen überführt wird. Es kommt deshalb auf den genauen Begriff des Wissens an, um über eine falsche Meinung zu entscheiden, und musz auch dort, wo die Seele mit sich selbst spricht, wol Acht gegeben werden, inwieweit eine Meinung zum Wissen sublimiert ist oder nicht. Faszt man aber das Meinen als ein Sprechen der Seele mit sich selbst (190 A), so ist es unmöglich,

etwas Gemeintes mit Bezug auf sich selbst für ein anderes zu halten oder mit einem andern ebenfalls Gemeinten zu vertauschen, gleichsam zu sich selber zu sagen, dasz das Schöne häszlich oder das Häszliche schön sei, und in dem Sinn ist die falsche Meinung ebenfalls so gut eine Unmöglichkeit wie die *ἀλλοδοξία*, von der 189 C f. vielleicht als von einer bestimmten philosophischen Zeitansicht die Rede ist, und es dient, um zu beweisen dasz die Möglichkeit einer *ψευδὴς δόξα* auch hier besteht, zur Erläuterung sowol was später über die *ἕξις* und *κτῆσις* des Wissens (197 B f.) gesagt wird, obwol das dort Gesagte zu keinem Resultate führt, als besonders auch Soph. 263 E f.

In eben dem Masze, wie die Meinung das *ἕτερον* unterscheidet und der Verwechslung mit demselben vorbeugt, nähert sie sich dem Wissen; in eben dem Grade aber, wie das *ἕτερον* ein durch die Thätigkeit der Seele erzeugter Begriff ist und nicht ein mit den Wahrnehmungen als solchen gegebenes, drängt sich die Natur des *ἕτερον* auch in die Beschäftigungen der *διάνοια* und bewirkt an ihnen Unsicherheit und Möglichkeit der falschen Combination der unklar gewusten Begriffe. Bei klarem Wissen aber halte ich ebensowenig was ich weisz für ein anderes was ich weisz, oder was ich weisz für ein anderes was ich nicht weisz, wie ich bei Nichtwissen was ich nicht weisz für ein anderes halte was ich nicht weisz, oder was ich nicht weisz für ein anderes was ich weisz. Und kommt das Verhältnis der Wahrnehmung in Betracht, so halte ich ebensowenig was ich weisz und wahrnehme für ein anderes was ich weisz und wahrnehme, oder was ich weisz und wahrnehme für ein anderes was ich weisz, oder was ich weisz und wahrnehme für ein anderes was ich wahrnehme, wie ich, was ich nicht weisz und nicht wahrnehme, für ein anderes halten kann was ich nicht weisz und nicht wahrnehme, oder was ich nicht weisz und nicht wahrnehme für ein anderes was ich nicht weisz, oder was ich nicht weisz und nicht wahrnehme für ein anderes was ich wahrnehme. Aber auch die unmittelbare gleichzeitige Wahrnehmung ist von einer Entschiedenheit in der Unterseheidung des *ἕτερον*, dasz ich ebensowenig was ich wahrnehme für ein anderes halte was ich wahrnehme, oder was ich wahrnehme für ein anderes was ich nicht wahrnehme, als ich was ich nicht wahrnehme für ein anderes halten kann was ich nicht wahrnehme, oder was ich nicht wahrnehme für ein anderes was ich wahrnehme. Wo aber die Entschiedenheit über das *ἕτερον*, wie bei der Wahrnehmung in der Unmittelbarkeit und Gleichzeitigkeit des Eindrucks, nicht vorhanden ist, da tritt bei der Operation der Seele in dem Erinnern und Zurücktragen des Wahrgenommenen auf einen nicht im klaren Bewustsein liegenden Typos die Verwechslung und Möglichkeit der falschen Meinung ein. So kann also, wo das Bewustsein des Begriffs durch Erinnerung beim Wahrgenommenen nicht unmittelbar erwacht, das eine was gewust wird für ein anderes gehalten werden was gewust und wahrgenommen wird, oder was nur wahrgenommen wird für ein anderes was gewust und wahrgenommen wird, oder was sowol gewust als wahr-

genommen wird für ein anderes was auch gewust und wahrgenommen wird. In allen diesen Fällen ist das ἕτερον das Gebiet der falschen Meinung, welches für eins gehalten wird was es nicht ist. Aber wenn in der reinen Seelenthätigkeit, vor welcher der Begriff in abstracter Abgezogenheit Gegenstand des Wissens geworden ist, wo z. B. der Mensch als Begriff (ἄνθρωπος ὃν διανοούμεθα), das Pferd als Begriff und ebenso die Zahl 12 als Begriff und die Zahl 11 als Begriff (195 D E) in der Seelen-Wachsscheibe befindlich sind, eine falsche Meinung möglich wäre: so wäre der Satz, dasz dasjenige, was gewust wird, nicht für ein anderes gehalten werden kann, was ebenfalls gewust wird, ungiltig. Spricht nun scheinbar jede Art von Rechnen für die Möglichkeit einer Verwechslung der Zahlen, deren Werth im Bewustsein vorhanden ist: so trifft doch in Wahrheit die Schuld die unklare Auffassung der Begriffe. Um die Sache zu erklären, wird ein Unterschied gemacht zwischen der κτῆσις und der ἕξις des Wissens, zwischen einer Jagd auf Erlangung desselben, dem Erlernen, und einer Jagd nach Anwendung des Erlernten (188 D), und es wird gesagt, dasz dem, welcher etwas gelernt hat, ein Wissen darüber besitzt, beim Gebrauch dieses Wissen abhanden kommen könne (197 D καὶ πάλιν ἀφιέναι), wie es z. B. beim Rechnen der Fall zu sein scheint, wenn man beim Gebrauch, trotzdem dasz man die Zahlen kennt, die Zahlengröszen verwechselt. Die ἕξις des Wissens als Anwendung kann aber klar und unklar sein, je nachdem die Fähigkeit vorhanden ist oder nicht, den Begriff in der unendlichen Combination mit andern Begriffen als unterschiedlichen festzuhalten, den Functionen mit den Begriffen, z. B. den Zahlbegriffen zu folgen, und das ἕτερον immer von dem ταὐτόν des Begriffs zu unterscheiden. Die Erkenntnis des Unterschiedes, der Zusatz, welcher die wahre Meinung zum Wissen erhebt, womit am Ende des Theaetet die Definition schlieszt, musz den Begriff in allen Fällen der Anwendung begleiten, wenn die falsche Meinung bei der Anwendung unmöglich sein soll. So lange nicht der Begriff in seiner bestimmten Unterschiedlichkeit durch jede Combination hindurch der Seele innewohnt, ist Verwechslung möglich. Jedoch ist diese Verwechslung nicht eine Verwechslung der Erkenntnisse, weil Erkenntnis ohne die Erkenntnis der Unterschiedlichkeit, und wenn diese da ist, Verwechslung der Begriffe nicht stattfindet (199 C D). Zugleich bemerken wir, dasz die κτῆσις des Wissens, wo die ἕξις oder Anwendung desselben nicht vollkommen ist, ebensowenig befriedigt, dasz vielmehr in dem Fall, wo bei der ἕξις oder Anwendung eine Verwechslung der Begriffe vorkommt, in der κτῆσις oder dem Besitz das Gewuste mit dem Verkannten zusammenfällt, insofern das Verkannte für das Subject als wahr gilt und bei dem Mangel objectiver Unterschiedlichkeit für wahr gehalten werden musz (200 A). Die Unterscheidung zwischen ἕξις und κτῆσις, ohne ein positives Resultat zu geben, dient mehr dazu, eine genaue Erklärung des Wissens anzubahnen, als dasz sie selbst eine Erklärung ist, wie ja durch sie soviel klar geworden ist, dasz Wissen um den Begriff den-

selben auch anwenden heiszt, ein Resultat welches hinüberleitet zu der folgenden Annahme, Wissen sei eine *μετὰ λόγου* wahre Meinung, d. h. eine vom Wort als der natürlichsten Art der Anwendung begleitete wahre Meinung. Denn dasz ohne einen das Kriterium ausdrückenden Zusatz wahre Meinung für Wissen erklärt werde, ist kaum möglich, nachdem 1) gesagt worden war, es sei über alles nur Wissen und Nichtwissen möglich, so dasz, wenn Meinen und Wissen zusammenfällt, Nichtmeinen und Nichtwissen ebenfalls zusammenfallen, und nachdem 2) die Möglichkeit der falschen Meinung erwiesen worden war, welche im Verhältnis zum Nichtwissen eine bestimmte Deutung erhalten hat, so dasz ebenfalls Wissen und wahre Meinung ohne einen bestimmten Zusatz zu der letztern nicht für dasselbe erklärt werden können. Mit der Andeutung, dasz die wahre Meinung die der gerichtlichen und öffentlichen Redner sei, verläszt Platon eine Erklärung, die vielleicht nicht weniger als die folgende eine bestimmte Zeitansicht vertrat (vgl. Hermann a. a. O. S. 498 mit Anm. 494), die aber für den Zweck der Untersuchung ihm hier um so weniger galt, als er sie im Politikos nach ihrem Werthe genauer würdigen muste. Dennoch hat auch die wahre Meinung, vergleicht man, was über die falsche Meinung im Verhältnis zum Nichtwissen gesagt worden ist, mit dem Verhältnis, in welchem sich falsche und wahre Meinung gegenüberstehen, eine gesicherte Stellung zum Wissen erhalten, der nichts fehlt als eine Definition.

§ 6. Die Definition des Wissens als der vom Wort begleiteten wahren Meinung. Würdigung derselben und des *λόγος*. Hinüberleitung in den Sophisten. Der letzte Abschnitt des Theaetet (201 E f.) handelt über die vom Wissen von einigen (201 E) gegebene Definition, sie sei eine vom Wort begleitete wahre Meinung, gegeben als Traum für Traum und angeschlossen an die ungenügende Erklärung, welche Wissen und wahre Meinung schlechthin identificierte. In dem Traum jedoch, welchen Platon schlieszlich mit der traumartigen Reflexion an die über den *λόγος* herschenden Ansichten verbindet, erkennen wir seine Ansicht, nach welcher Wissen eine mit der Erkenntnis des Unterschiedes verbundene richtige Meinung sei, wobei eingesehen wird, dasz eben der Zusatz das Bewustsein über das Object als eigenthümlichen Begriff, von welchem nur Wissen möglich ist, also die Hauptsache ausdrückt und die Worte 'richtige Meinung' die Nebensache, die Seelenoperation an dem Object, bevor es als unterschiedenes ins Bewustsein getreten ist, bezeichnen (Hermann a. a. O. S. 659 Anm. 492). Weil aber diese Erklärung nicht allein ihrem Inhalt nach, wie wir später sehen werden, dem Inhalt der folgenden Gespräche, welche die platonische Ansicht vollständig entwickeln, organisch vorangeht, sondern auch als formales Princip für Definition des Sophisten sowol als des Staatsmanns angewandt ist: so nehmen wir an, dasz Platon dieselbe vor den anderen, ebenfalls im Theaetet besprochenen Erklärungen als die am meisten genügende und für wissenschaftliche Methode am meisten

fruchtbare vorgezogen habe, so dasz neben anderen Resultaten auch dieses unmittelbar mit der bis ans Ende verfolgten Frage, was Wissenschaft sei, zusammenhieng, dasz nemlich eine Methode des Philosophierens gewonnen wurde. Es schlieszt sich aber jene Erklärung der Wissenschaft unmittelbar an die vorangegangene, dasz Wissenschaft eine *μετὰ λόγου* wahre Meinung sei, dergestalt an, dasz sie für die eigentliche Interpretation dessen, was *λόγος* bedeute, gilt, indem der Sinn des *λόγος* die Erkenntnis des Unterschiedes ist (210 A. 209 A). Das Wort als solches drückt ein Ding aus, welches von unendlich vielen andern Dingen verschieden ist. Wie die Verschiedenheit nach Gattung, Art, Theil stattfinde, hat die dialektische Methode soweit festzustellen, bis der bestimmte Sinn des *λόγος*, aus allen Einschachtelungen gleichsam als die möglichst passende Schachtel herausgehoben, keine Ueber-, Bei-, Unterordnung, keine Verwechslung mehr zuläszt. Die Uebung an der Erklärung des Sophisten, des Staatsmanns sind Beispiele der dialektischen Methode, vermöge deren der letzte Sinn eines Wortes gewonnen wird. Es ist daher keineswegs richtig, den *λόγος* lieber etymologisch als eine den Sinn ausdrückende Zusammensetzung aus an sich keinen Sinn ausdrückenden Urbestandtheilen zu nennen, als dialektisch einen Sinn in ihm zu finden, welcher ihn von einer unendlichen Vielheit anderer, von ihm verschiedenen Sinn ausdrückender Worte unterscheidet. Ebenfalls, mit Worten ausdrücken, was richtig gemeint ist, das unterscheidet von der Meinung die Erkenntnis nicht (206 E); das Wort darf nicht den Sinn, sondern die Erkenntnis musz das Wort bedingen; das thut sie, wenn das Wort einen Begriff in seinem wesentlichsten Unterschied von allen andern bezeichnet. Ohne den wesentlichsten Unterschied zu bezeichnen, können tausend Worte einen Gegenstand ausdrücken, ohne dasz er damit ein Gegenstand des Wissens geworden ist (207 A). Insofern ist das Wort die *ἑρμηνεία τῆς διαφορότητος*. Das Wort an sich wird dann begriffen, wenn, was es ausdrückt, im Reflex aller von ihm verschiedenen Begriffe steht, als Vehikel des Begriffs. Kein einziger Begriff wird anders als in der Neben-, Ueber-, Gegen- und Unterstellung zu andern klar. Betrachtet man das Wort etymologisch nach seiner Entstehung aus Buchstaben, so ist diejenige Erklärung, wonach die Buchstaben keinen Sinn haben sollen, sondern der Sinn erst dem Wort anderswoher als aus den Buchstaben sich unterbreitet, falsch. Denn wie wollte ich das Wort als ein Gesamtes (*πᾶν*) aus sinnlosen Urbestandtheilen verstehen? Wie aber als ein Ganzes (*ὅλον*), ohne an die Urbestandtheile zu denken, anders auffassen, als wiederum Urbestandtheil, d. h. wiederum ohne Sinn, weil ein *ὅλον* ohne Urbestandtheile von diesen nicht zu unterscheiden ist, also ihnen gleicht und als Urbestandtheil ebenfalls keinen Sinn hat. Wenn der Begriff, der im Wort ausgedrückt wird, auf die Buchstaben nicht sich erstreckte, wenn nicht die Buchstaben dem Sinne dienten, so wäre ein Lautsystem unmöglich, in welchem der G e d a n k e tönte. Buchstabenlaute sind, wo Begriffe sind; thierische Laute sind keine tönenden Buchstaben.

Der Begriff, welcher in der Sprache Ausdruck findet, hat sich auf die Laute erstreckt, welche vom Buchstaben ausgedrückt werden. So verschiedenartige Laute in den verschiedenartigen Sprachen derselbe Begriff, um sich auszudrücken, auswählt: der Laut wird nur verständlich, wenn er den Begriff des Wortes dem Wissenden offenbart, bleibt ohne diesen Begriff unverständlich. Der Buchstabenlaut hat also am Begriff Theil und wird durch ihn nur verständlich und zu dem was er ist. Wie kann man, ohne die Buchstaben zu kennen, verständlich lesen, ohne die Töne zu kennen, harmonisch die Cither schlagen (206 B)? Eine gründliche Kenntnis der Buchstaben und des Lautsystems ist zur vollkommenen Deutlichkeit des Begriffs um so dienlicher als die der Silben, um so mehr die Buchstaben die Grundlage desselben bilden als die Silben. Denn im Verhältnis zur Silbe kann einer und derselben Silbe ein verschiedener Buchstab dienen und (wie in dem angeführten Beispiel an den Wörtern Theaetetos und Theodoros freilich ohne Berücksichtigung der Etymologie ϑ und τ) verwechselt werden. Steht aber einer solchen Verwechslung mit Rücksicht auf den Silbenlaut nichts im Wege, so ist es nicht hinreichend ein Wort nach den Buchstaben, *τὴν διὰ στοιχείου διέξοδον*, zu kennen, um darnach die wahre Meinung von der Wissenschaft zu unterscheiden, d. h. das etymologische Verständnis eines Worts ist nicht das vollständige Verständnis des Begriffs. Den Begriff des Wortes finden heiszt die wesentlichste Unterschiedlichkeit des ihn ausdrückenden Worts im Verhältnis zu allen andern bestimmen. Ist die wahre Meinung von dem Wort in diesem Sinn begleitet, so ist sie von der Kenntnis des Begriffs, welchen das Wort nach seiner bestimmtesten Unterscheidung von allen andern bezeichnet, begleitet und schon hört sie auf nur Meinung zu sein und geht auf in den Begriff, dessen Ausdruck das Wort ist, oder in die Wissenschaft, die *ἐπιστήμη* (vgl. Soph. 262 E). So ist also das Wissen, von der Meinung getrennt, an den Begriff gebunden, von dem nun das 188 A gesagte gilt; der Begriff nemlich ist und zwar ist er, weil er im Reflex alles dessen steht, wovon er sich unterscheidet, eine Bestimmung die über das Wesen des Begriffs keinen Zweifel zuläszt und vermöge dieser absolut geltenden Sicherheit nicht als ein *προσδοξάσαι* zur richtigen Meinung (209 D), sondern eben nur als Wissen zu bezeichnen ist. Wissen aber als Wissen von der Unterschiedlichkeit des Begriffs erklären ist keineswegs eine Tautologie; vielmehr ist die Unterschiedlichkeit objectiv das begriffliche Sein, subjectiv das Wissen. Hierauf zu merken, dasz, wie mit dem Wissen die Wahrheit und das Sein identisch sind (Theaet. 186 C), zwischen subjectiver und objectiver Realität des Begriffs keine Unterscheidung gemacht wird, dasz also die gewuste Unterschiedlichkeit auch die vorhandene des Begriffs ist, darauf kommt es an, um den Sophisten mit seinem Inhalt an den Theaetet anzuknüpfen, während wir bereits angedeutet haben, dasz für die formale Seite des Sophisten die letzte Definition des Theaetet als philosophische Methode zur Anwendung gekommen sei. Soweit aber die Erklärung im Theae-

tet reicht, schlieszt sich an dieselbe die Bestimmung des Unterschiedes als des *θάτερον*, von welchem begrifflich jeder Gegenstand der Erkenntnis loszulösen ist, im Sophisten genau an und die Erörterung hält sich unmittelbar innerhalb der Anschauungsweise, dasz, was subjectiv ein Wissen des Unterschiedes ist, objectiv als begrifflich vorhandene Unterschiedlichkeit existiert, weshalb die Untersuchung des Sophisten ebensosehr weiter dazu dient, festzustellen was Wissen sei, und deshalb eine logische genannt werden kann (vgl. Zeller plat. Studien S. 186 oben), wie sie hinüberleitet zu der Frage wie die Begriffe sind, und deshalb als eine metaphysische Einleitung zum Parmenides zu bezeichnen ist. Denn weil durch Theilnahme des Begriffs am *θάτερον* der Gedanke falsch wird, findet er durch die Abtrennung von demselben seine zur Sicherheit der Erkenntnis nothwendige Bestimmtheit. Wäre aber dieses *θάτερον*, und in der Unendlichkeit desselben das *μὴ ὄν* nicht objectiv: so fände falsche Meinung subjectiv nicht statt, es wäre umgekehrt, wenn objectiv nur ein mit sich identisches Sein wäre, gleichsam subjectiv nur eine wahre Meinung möglich, während, wo objectiv kein Unterschied ist, die *ἐπιστήμη τῆς διαφορότητος* subjectiv wegfällt. Nachdem aber im sogenannten zweiten Theil des Theaetet das Bedürfnis über das *μὴ ὄν* ein Resultat im allgemeinen festzustellen sich geltend gemacht hatte, wuchs dieses Bedürfnis im Sophisten, wo es die Enthüllung eines Scheinweisen galt, dessen Element die *ψευδὴς δόξα* war. Den Zusammenhang deuten mehrere aufs Wort gleiche Stellen an: Soph. 240 D. 260 C. Theaet. 187 E. 188 E. 189 B. Wie dem Sophisten daran lag die Wirklichkeit des *μὴ ὄν* zu leugnen, um seiner Meinung den Schein der Wahrheit zu retten, so kommt es dem Platon, um ihn des Scheins zu entkleiden, darauf an das *μὴ ὄν* als realen Begriff zu behaupten. Wie aber eine Meinung von einem absoluten *μὴ ὄν*, einem nicht als *θάτερον* im Verhältnis zum Sein gefaszten Nichtsein überall nichts ist (Theaet. 189 A), so ist auch ein absolutes Nichtsein undenkbar, unsagbar, ausdrucks- und bezeichnungslos, kurz ein Unding (Soph. 237 D); eine Behauptung begegnet und widerlegt sich in der andern. Uebrig bleibt, in der grösten Allgemeinheit die Begriffe Sein und Nichtsein einander gegenüberstehend aufzufassen, die sich einer den andern vermittelst des Gegensatzes setzen, und ebenfalls jeden andern Begriff aus dem Gegensatz zu allem andern zu bestimmen und dieses als das *θάτερον* zu begreifen, ohne welches das *ταὐτόν* nicht ist, um so die falsche Meinung als diesem Nichtsein anhaftend und wirklich stattfindend sowol in der Wechselbeziehung zur Wahrnehmung (Theaet. 195 C D) als zum Gedachten (196 A B) zu erkennen. Konnte also ein solches *θάτερον* gegenüber denjenigen Philosophen erwiesen werden, welche immer nur vom Sein, wenn auch von einem zwiefach oder dreifach getheilten sprachen, so war für die Möglichkeit der falschen Meinung das ihr entsprechende Terrain gewonnen. Hier tritt also die Kritik der verschiedenen, seither geltenden philophischen Ansichten ein (Soph. 242 D).

Zweites Capitel.

Der Faden der Philosophie im Sophisten.

§ 1. Gesichtspunkt, wie Platon sowol Andere als im besondern den Parmenides kritisiert. Die Kritik dieser Ansichten, d. h. ein wesentlicher Theil des Inhalts im Sophisten fordert ein Eingehen auf den Gesichtspunkt, den Platon auf die Möglichkeit falscher Meinung gerichtet hält, um einzusehen, dasz ein solches Stück Geschichte der Philosophie der Entwicklung der eignen Ansicht Platons hauptsächlich dienen und auf die Ideenlehre nothwendig hinleiten sollte. Sie sieht in den philosophischen Ansichten, die ihr von den ersten Naturphilosophen herab vorangiengen, unzureichende Versuche die Vielheit, das All, mit der Einheit, welche es erklären könnte, zu vermitteln, Versuche welche einem fortgeschrittenern wissenschaftlichen Standpunkt besonders deshalb ungenügend sind, weil sie nur mit den allgemeinen Principien von Sein und Vielheit mehr oder weniger in einem Kampf, das Verhältnis derselben an sich zu bestimmen beschäftigt waren, ohne dasz in der Allgemeinheit derselben die Möglichkeit eines befriedigenden Resultates gegeben war. Denn bei dieser allgemeinen Fassung stellte sich entweder der Begriff des Sein absolut so heraus, dasz das Nichtsein ihm gegenüber völlig bestimmungslos war (wie beim Parmenides), oder die Identität des Einen und des Vielen im Werden (beim Heraklit) hob jedes Sein in der Allgemeinheit ebensowol auf als das Nichtsein, so jedoch dasz hier Sein und Nichtsein in den éinen Begriff des Werdens verschmolzen, während die ersten Versuche der Ionier, welche das Sein ein Zwiefaches, wie Wärme und Kälte, oder ein Dreifaches nannten, den Begriff des Sein an sich auszen vor lieszen und völlig, was es sei, verdunkelten. Mit dieser letztern Bemerkung macht sich Platon von der Kritik der im Sophisten (243 D—244 B) berührten Ansicht der sog. Naturphilosophen (vgl. Hermann a. O. S. 146 mit Anm. 25 u. 26) los. Den Fortschritt, welcher gegenüber dieser Art rein materieller Betrachtung die Ansicht des Parmenides zu einer höhern Abstraction des reinen Eins charakterisiert, beachtet Platon von dem von ihm eingenommenen Standpunkt aus nicht, auf dem es ihm nur darauf ankam, das bereits anders gefaszte Eins mit der Vielheit in einer Vermittlung zu denken, durch welche das begriffliche Eins in der Manigfaltigkeit vermöge dialektischer Methode, wenn richtig gesucht, auf der einen Seite das Wissen bedingte, während auf der andern Seite die falsche Combination zwischen Begriff und Manigfaltigkeit oder zwischen dem Manigfaltigen allein vermöge Unklarheit die Möglichkeit der falschen Meinung voraussetzte. Er beseitigt jenes Philosophem der Materialisten, knüpft aber die Kritik der parmenideischen Ansicht ohne weiteres daran, wie er sie (245 E) mit jenem, als dem Wesen nach demselben, unter dieselben Worte subsumiert. Der Widerspruch nemlich, welcher darin liegt, von dem Ein als Sein zu sprechen, ist in der Duplicität des Ausdrucks, welcher, um Eins zu bezeichnen, nicht zwiefach sein kann und als Zwie-

faches, das Eins sein soll, den einen oder andern Ausdruck zum relativen Attribut herabdrückt, zum Namen eines Namens, wornach das Ein nicht als Sein, sondern als seiendes Ein bezeichnet wird, als ein des Seins an sich entbehrendes Ein an sich (244 C D). Das Ein als All zu bezeichnen ist ebenfalls Widerspruch. Insofern das Sein nemlich seiner Natur nach auch dem Ein innewohnen kann, ist es doch mit dem Ein nicht zu identificieren (245 B). Insofern aber das All nicht ohne Theile zu denken, in der Identität der Theile freilich das Ein sein kann, ist es doch insofern das Ein nicht, als der Natur des Ein der Theil widerspricht. Sind nun das Sein und das All nicht identisch, so wird sich nicht blosz zeigen, dasz der Inbegriff aller seienden Theile mehr sein könne als dies Ein, sondern das Ganze, auszer dasz es ein Nichtsein begreift, auch nicht werden kann zum Sein, vielmehr jedes, wie es eben wird, so grosz oder so klein, das Ganze ist, insofern es ein Sein ist. Platon geht aber über die Ansicht des Parmenides mit dieser Auffassung eines aus Theilen bestehenden Ganzen hinaus, aus welchem Begriff heraus Sein und Ein auseinanderfallen. Ihm lag der Gedanke nahe, um die Einheit dennoch festzuhalten, den allgemein abstracten, mit dem Sein als realen Stoff zusammengehenden Begriff desselben nun im besondern als Form zu fassen, welcher die Manigfaltigkeit reflectiere und ihr in der Weise Bestimmtheit gebe, dasz alles an ihr, was nicht Einheit sei, als Nichtsein erscheint, ein Nichtsein, von welchem bei der parmenideischen Ansicht, die ein Manigfaltiges entweder gar nicht oder doch in Vermittlung mit dem Ein nicht anerkennt, gar nicht die Rede sein kann. Daraus erhellt sogleich der wesentliche Unterschied, dasz für Parmenides alles Wissen in keiner Weise die Erkenntnis des Ein im Manigfaltigen ist, für Platon aber das Wissen der Einheit das Wissen der Manigfaltigkeit in der Einheit voraussetzt, während sogleich die Möglichkeit gegeben ist, dasz die falsche Meinung zur Erfassung der Einheit im Manigfaltigen nicht vorschreite, sondern im Manigfaltigen, ohne die Einheit zu gewinnen, hangen bleibt, in welchem Fall das Manigfaltige das Nichtsein ist, was Platon zu erweisen strebt. Blickt diese Ansicht aus der Kritik des parmenideischen Ein, als Ganzes gefaszt, durch, so wird sie mehr und mehr in der Kritik der folgenden Philosopheme bestätigt.

§ 2. Wie die Atomisten und Megariker. Von dem Standpunkt aus, auf welchem Platon vermittelst seiner Ideenlehre die Wissenschaft in dem Sinn für möglich hielt, als auch die Vielheit nicht ohne Vermittlung mit derselben blieb, sondern soweit sie Idee sei, der wissenschaftlichen Erkenntnis zugänglich war, während auf dem Gebiet der ideenlosen Manigfaltigkeit in falscher Combination die falsche Meinung sich bewegte: von diesem Standpunkt aus sah Platon in dem System der Atomisten ebensowol als in dem bei weitem jüngeren, von Platon durch persönlichen Verkehr (248 B) kennen gelernten Philosophem der Megariker eine mit seiner Ansicht unverträgliche Einseitigkeit, vermöge der er die beiden der Zeit nach ein-

ander entfernt liegenden philosophischen Speculationen zusammenstellte, ohne der historischen Entwicklung seine Aufmerksamkeit weiter zu schenken (246—249 D). Was das System der Atomisten betrifft, so konnte in ihm, weil es bei allem Scharfsinn, die Vielheit auf Urbestandtheile zurückzuführen und aus ihnen zu erklären, aus dem Wesen der Vielheit und des Stofflichen nicht heraus zu einer höhern Einheit kam, von einem über dem Gebiet der Wahrnehmung in den Begriffen ruhenden Wissen schwerlich die Rede sein, und muste es für Platon genügen sie des Widerspruchs zu überführen, das Begriffliche in gewisser Hinsicht annehmen zu müssen. Denn ob sie gleich der Seele keine Immaterialität zugestanden, so musten sie doch das Vermögen an sich, nach welchem ein Körper überall etwas anderes machen oder leiden kann, als ein Abstractes annehmen, zumal in ihrem System Ausdrücke wie *παραγίγνεσθαι* und *ἀπογίγνεσθαι* vorkamen, die auf ein solches Vermögen hinwiesen. Wie bei einer Theorie, in der das Werden der Vielheit aus Atomen die Hauptgedanken bildet, ein Vermögen, wodurch sie wird, mag dieses in Zufall bestehen oder im Naturgesetz begründet sein, als Begriff abstrahiert wird, dessen reelle Wirkung zwar in den Atomen wirksam ist, ohne welchen an sich aber dieselben auch nicht wirksam gedacht werden können, erkennt Platon mit Recht in diesem Vermögen einen ursprünglich auszen stehenden Begriff, welcher der Reflexion über die Möglichkeit atomischer Bildung, d. h. der Vielheit überhaupt nothwendig ist. Nimmt dagegen eine andere, bereits über die materielle Einseitigkeit gehobene Theorie, welche das Sein gewisser und zwar begrifflicher Einheiten auszer der Vielheit für Wahrheit anerkennt, diese Möglichkeit etwas zu thun oder zu leiden nicht an, wie dies die Ansicht der Megariker war, so ist hier von einem Wissen der Einheiten nicht zu reden möglich, wenn anders jene Einheiten auch sind, insofern sie dem Bewustsein zugänglich sind. Denn ein absolutes Sein und ein Sein, das ins Bewustsein fällt, oder ein unvermitteltes Sein und ein vermitteltes ist nicht dasselbe, wenigstens dieses, insoweit es erkannt wird, afficiert, jenes aber für uns überall ein bestimmungsloses Unding ohne jegliches Attribut. Faszten die Atomisten die Bewegung identisch mit ihrer stets werdenden Vielheit, ohne feste Begriffe anzunehmen: so identificierten die Megariker die Ruhe mit ihren Begriffen, ohne eine Combination anzunehmen, die ihr Wissen ermöglichte. Die absolute Fassung der beiden Begriffe entweder der Bewegung oder der Ruhe gestattet aber in beiden Fällen kein Wissen entweder von der Vielheit oder von der Einheit. Aus dieser Verlegenheit kann eine Combination des Begriffs mit der Manigfaltigkeit in der Weise retten, dasz man beide dem Sein subsumiere, sogleich aber das Nichtsein entgegenstelle, indem man annehme, dasz insofern die Ruhe das Sein sei, das Sein nicht die Bewegung sei. Diese Combination, diese Ueber- und Unterordnung der Begriffe untereinander ist im speciellen Fall die bestimmte Interpretation des Wissens, die sichere, mit begrifflicher Strenge und Unterscheidung alles Unterschiedlichen durchgeführte Methode der

Dialektik. Das Unterschiedliche ist das θάτερον, dessen Platon schon 250 E als desjenigen gedenkt, was durch Gegenstellung klarer würde; es ist der Reflex des bestimmten Begriffs an vielem, was nicht bestimmter Begriff ist, ist z. B. am Begriffe des guten Menschen der Mensch, der in vieler Hinsicht auch nicht ist. Die Combination der Begriffe ist also möglich, wenn sie sich vom allgemeineren zum besondern unterordnen und wenn der Begriff vielfach bestimmtes ist, an unendlich vielem, was er nicht ist, reflectiert wird. Der Reflex an der Vielheit gehört nothwendig dazu, den Begriff zu bestimmen, insofern aber der Reflex des Vielen, was der Begriff nicht ist, das Nichtsein ist, dessen Möglichkeit von vorn herein erwiesen werden sollte, so zeigt sich, dasz bei stattfindender Combination der Begriffe dieses Nichtsein in der Vielheit dergestalt ist, dasz der allgemeinere Begriff gegen den ihm untergeordneten in dem Verhältnis steht, wie ein allgemeinerer Reflex des Nichtsein zu einem besondern, obgleich zwar die Begriffe an sich, in der Abgezogenheit voneinander gedacht, dieselbe allgemeine Wesenheit unter sich theilen, doch eine solche, die für das Wissen keine ist. Dasz die Megariker die Begriffe blosz in der Allgemeinheit aufstellten, ohne die Vielheit derselben unter sich reflectieren zu lassen und der Vielheit neben jenen auch ein Sein, wenn auch in der Form des Nichtsein neben den Ideen zuzutheilen, das war der Mangel ihres Systems, wie es das 251 B C erwähnte Beispiel deutlich darthut.

§ 3. Die dialektische Methode und Combination der Begriffe. θάτερον. Wie die Combination der Begriffe, wie ihre Ueber- und Unterordnung sei, um dem Wissen zu dienen, diesen Gedanken verfolgt Platon im folgenden Theil des Sophisten mehr und mehr. Nach den Worten 253 C besteht die dialektische Methode darin, einen Begriff nach seiner Combination mit vielen (διὰ πολλῶν πάντῃ διατεταμένην), deren jeder verschieden ist, und viele nach ihrer Combination mit einem (καὶ πολλὰς ὑπὸ μιᾶς περιεχομένας), sowie einen Begriff in seinem einheitlichen Zusammenhang durch viele (μίαν δι' ὅλων πολλῶν ἐν ἑνὶ συνημμένην) und die vielen in ihrer absoluten Verschiedenheit (πολλὰς χωρὶς πάντῃ διωρισμένας) hinlänglich wahrnehmen zu können, und dieses ist dasselbe, heiszt es an derselben Stelle, als nach Art zu entscheiden wissen, wie (ᾗ) jeder Begriff sich vereinen könne und wo (ὅπῃ) nicht. Dasz aber dieses letztere auf die Vielheit geht, welche im Reflex der an ihnen in gewisser Combination erscheinenden Begriffe steht, ist klar, sowie auch dasz die Vielheit, insofern an ihr die Begriffe erkannt sind, unter das Wissen fällt und nur ist, insoweit sie Begriff ist (vgl. Zeller a. O. S. 187). Diese begriffliche Construction, vermöge deren sowol die Begriffe an sich im Verhältnis stehen, wie die Vielheit durch das Verhältnis jener dem Wissen zugänglich wird, vermiszte Platon an allen Philosophemen, deren er resumierend 252 A—E wieder gedenkt und die er aus diesem Gesichtspunkt behandelt. Von dreien Versuchen ist jener für die Wissenschaft subjectiv oder objectiv — denn beides fällt zusammen, das Wissen mit den Sein — der allein mögliche. Die Atomisten wie die

Eleaten, die Anhänger des Heraklit wie die Megariker, alle hatten nach Platon keine Vermittlung zwischen ὄν und μὴ ὄν erreicht. Weil das ὄν an sich in unbegrenzter Ausdehnung seiner durch Combination untereinander nicht begrenzten Wesenheit verblieb, so drängte es sich allenthalben hervor, um Widersprüche zu erzeugen. Blieb aber dieser Versuch ungenügend, so genügte ein anderer ebensowenig, welcher die Begriffe selbst durch absolute Unbedingtheit der Vermittlung wieder aufhob. Platon entgieng beiden Irthümern durch die Annahme: die Vermittlung ist bedingt, und zwar bleibt es der dialektischen Methode vorbehalten an der Combinationsfähigkeit der Begriffe nach der 153 D E auseinandergesetzten Weise richtig zur Erkenntnis vorzuschreiten. Wird dieser Erklärung die fernere Unterscheidung zwischen einem Philosophen und Sophisten unmittelbar angefügt (254 A) und wird unter dem bezeichneten, womit sich jener beschäftigt, die richtige Combination der Begriffe verstanden, wovon ein Beispiel folgt (254 D—259 B), so kann jetzt auch das μὴ ὄν, als worin das Wesen des Sophisten wurzelt, bestimmter gefaszt und die ψευδὴς δόξα auf dem Gebiete desselben näher erklärt werden, insofern schon klar ist, dasz das Viele, was Begriff nicht ist und ihm gegenüber das θάτερον bildete, für begriffliche Wahrheit oder Wissen nur von der ψευδὴς δόξα ausgegeben wird.

Nachdem sich dem ὄν oder dem Begriff das θάτερον entgegengestellt hat, ist er nach dem allgemeinen Ausdruck, dasz das Sein nicht ohne das Nichtsein gewust wird, bestimmbar geworden. Die Kritik im Theaetet führte zum Begriff (185 C), die Kritik im Sophisten zu dem was nicht Begriff ist (258 D), so dasz eine die andere ergänzt. Um die Begriffe untereinander zu bestimmen, dient als Beispiel der Versuch an den fünf allgemeinsten (254 D μέγιστα) Begriffen: Sein, Anderes, Dasselbe, Ruhe, Bewegung. Wir bemerken: an sich ist jeder Begriff ταὐτόν, bei der Gegenstellung zum andern ist das θάτερον (255 D), zwischen στάσις und κίνησις ist das θάτερον als Gegensatz, zwischen dem ὄν und jedem der beiden andern als Unterordnung. Begriffe im Gegensatz können an einem dritten, aber nicht unter sich in Verbindung treten (256 B a. E.). Die Begriffe ταὐτόν und θάτερον sind solche, welche das Verhältnis der andern bezeichnen, und immer mit den andern gegeben (συμμιγνυμένω ἐκείνοις ἐξ ἀνάγκης ἀεί). Jeder Begriff hat in den vier andern ebensoviele Bestimmungen des Nichtsein, z. B. die Bewegung ist nicht ταὐτόν, nicht θάτερον, nicht στάσις, nicht ὄν, und wenn ταὐτόν und ὄν nicht verschieden wären, so wären die στάσις und die κίνησις, welche beiden untergeordnet werden, beide an einem dritten ein ταὐτόν, was unmöglich ist (255 B g. E.), und ὄν und θάτερον sind verschieden, denn στάσις und κίνησις sind nicht ebenso, wie sie ein anderes sind; am Sein sind beide nebengeordnet, am Andern schlieszen sie sich aus. Ist jeder Begriff, so setzt er mit dem Sein ein unendliches Nichtsein: das Nichtsein der Bewegung ist das Sein der Ruhe, des θάτερον, des ὄν, des ταὐτόν und so ins unendliche, so dasz das Nichtsein jedes Begriffs ἄπειρον ist, und dem Sein, an dem alle Begriffe Theil haben, ist das Sein

der Begriffe das Nichtsein. Hier ist klar, dasz einen Begriff erkennen ihn im Reflex des Nichtsein bis zur unterschiedlichen Bestimmtheit verfolgen heiszt, was ohne den Reflex unmöglich ist, wie dieses in der Formel vom Ein und Nicht-Ein ausgedrückt so viel bedeutet, als dasz das Ein nicht ohne das Nicht-Ein sein kann und umgekehrt, oder an einem Beispiel: ein guter Mensch ist ohne die Begriffe gut, Mensch und all das unendliche was er nicht ist, Thier, schlecht usw. nicht zu denken. Nichtsein ist immer, zwar nicht an den Begriffen an sich, aber diese sind auch für das Wissen keine, sondern in dem Verhältnis der Begriffe unter sich, und die Begriffe werden dadurch Verstandesbegriffe, dasz sie im Verhältnis zu den Begriffen, welche sie nicht sind, aufgefaszt werden. Denn über alle Begriffe ist das Nichtsein vertheilt nicht als ein Gegentheil (*ἐναντίον*) des Sein, sondern auch als ein, allerdings dem bestimmten Sein des einzelnen Begriffs entgegenstehendes Sein (*ἕτερον* 257 B), ganz in demselben Verhältnis wie grosz und nichtgrosz sich entgegenstehen und beide sind. Es leuchtet ein, dasz die logische Definition mit dem Begriff als Verstandesbegriff zusammenfällt und den Verstandesbegriff bis zur bestimmten Unterschiedlichkeit von jeglichem *θάτερον* loslösen eben ihn definieren heiszt, was dasselbe mit der 253 C beschriebenen dialektischen Methode ist.

§ 4. Das Verhältnis des *λόγος*, der *διάνοια*, überhaupt der Auffassung zum Nichtsein. Wie die Erörterung im Sophisten dient, um nach der logischen Seite die Definition vom Wissen im Theaetet zu vervollkommnen, welchem Zweck auch das ferner über das Wort und die falsche Meinung gesagte und sehr an den Theaetet erinnernde sich anschlieszt, so handelt sie auf der andern Seite über den Begriff gerade so, dasz er, wie er logisch bestimmt ist, ontologisch da ist, in einer Weise welche zwischen der logischen und ontologischen Seite nicht unterscheidet. So lange die Definition den Begriff nicht vom *θάτερον* getrennt hat, fehlt ihr Bestimmtheit, sie setzt statt Wissen vielmehr falsche Meinung voraus (260 C), wie dieselbe nach Theaet. 189 B ein Meinen des Nichtseienden ist. Wurde der Begriff überall als ein Gegenstand der Definition behandelt, so konnte sich die Frage aufwerfen (260 E *τάχα δ' ἂν φαίη*): hat das Wort, welches die Definition ausdrückt, am Nichtsein Theil und ist deshalb falsche Definition möglich? eine Frage die auch vor und während Platons Lebenszeit aufgeworfen worden ist und welche auf die *διάνοια* ausgedehnt wurde, indem man fragte, ob diese am Nichtsein Theil habe. Das Wort wird hier (260 D f.) ergänzend zum Theaetet (209 A und 210 A und der ganzen vorhergehenden etymologischen Auffassung und dem Verständnis des Worts nach der *ἔξοδος τῶν στοιχείων*) als Vehikel des Begriffs nach den zwei Wortarten, die zur Verbindung nothwendig sind, dem *ῥῆμα* und dem *ὄνομα* unterschieden und ihre Verbindung ist der *λόγος*; denn nach der Verbindung oder Nichtverbindung wird *λέγειν* und *ὀνομάζειν* (262 D) als Ausdruck des Seins vom Sein und Nichtsein (262 C) von der inhaltlosen Aussprache des Wortlauts unterschieden, wie denn auch beim

Wort dasselbe wie beim Begriff gilt, dasz erst die Verbindung das Verständnis des Worts wie dort des Begriffs eröffnet. Diese nemlich drückt immer etwas aus; was sie aber ausdrückt, das kann nur zweierlei sein, Sein oder Nichtsein; ist es jenes, so ist das Wort wahr, ist es dieses (das Nichtsein, wie wir es kennen gelernt haben), so ist das Wort falsch, und weil das Nichtsein von jedem Sein ein unendliches ist, so kann das Wort unendlich vielfach ein falsches sein, z. B. der Mensch ist Thier, Baum usw., und weil das Sein gegenüber dem Nichtsein eine Reihe Bestimmungen hat, vielfach wahr, z. B. der Mensch ist ein vernünftiges Wesen, ist sterblich usw. Mit Rückblick auf Theaet. 189 D E, wo die διάνοια als ein Sprechen der Seele mit sich selbst erklärt wurde, heiszt jetzt der λόγος der Ausdruck der διάνοια, und zwar wird in dieser die φαντασία von der δόξα unterschieden, welche ein Meinen über die durch die Sinne vermittelten Eindrücke ist, so dasz hiernach dem im Theaet. 161 D erwähnten δοξάζειν δι' αἰσθήσεως, gegenüber dem δοξάζειν der Seele αὐτὴ καθ' αὑτήν, ein Name zugetheilt wird. Die διάνοια aber findet als ein innerer διάλογος in φάσις und ἀπόφασις die Beendigung (ἀποτελεύτησις) des Sprechens in der δόξα. Dasz nun auch diesen dreien Vermögen der Seele die falsche Meinung innewohne, wird aus ihrer Verwandtschaft mit dem λόγος kurz erwiesen; doch dient der Erweis, um die Definition der sophistischen Kunst zu erhärten als derjenigen, welche, wie sie nun im allgemeinen das μὴ ὄν teuschend mit dem ὄν des Worts, der Meinung und Phantasie zu bemänteln, an jenem dieses nachzuahmen sucht, im besondern nach der Art und Weise, wie sie in dieser teuschenden Nachahmung verfährt, erklärt, zugleich aber einer ebenso speciell nach Art und Weise gezeichneten staatsmännischen Nachahmungskunst entgegengestellt wird. Wort und Meinung selbst werden hier als Nachahmungen dessen gefaszt, was an den Begriffen prototypisch ist oder nicht ist, falsches Wort im besondern als Nachahmung dessen, was an den Begriffen das Nichtsein ist, so jedoch dasz vor einer solchen Nachahmung das Sein und das Nichtsein selbst sich verwischen und verdunkeln. Deshalb δοξομιμητική. In der correspondierend in je 2 Theile zerlegten göttlichen und menschlichen Kunst wird in jeder vom Prototyp ein Bild unterschieden, jenes τὸ αὐτό und die Kunst es zu schaffen αὐτοποιητική, dieses ὁμοίωμα und die Kunst es zu schaffen εἰδωλοποιική genannt, und man darf annehmen, dasz das Prototyp den wahren Abdruck des Begriffs als Erscheinung, in welcher er erkannt werde, und das εἴδωλον als eine zweite Copie des Begriffs nach Verhältnissen in Wort, Farbe usw. die Erscheinung ausdrückt, so dasz der εἰδολωποιική Wahrheit innewohnt, insofern die Verhältnisse den Begriff des auszudrückenden nicht verdunkeln, im entgegengesetzten Fall, wenn die Verhältnisse nur scheinbar sind, in ihr nur dann Wahrheit ist, wenn die Verhältnisse das Wissen des prototypischen Begriffs nicht ausschlieszen. Die Nachahmung nach wahren Verhältnissen heiszt εἰκαστική, die Nachahmung nach scheinbaren Verhältnissen ist die φανταστική, und diese,

von keinem Wissen um das Prototyp begleitet, die δοξομιμητική. In aller Kunst, mag sie im Bild oder ohne Bild sich darstellen, gilt aber Wahrheit nur, insofern die Kunst Wissen ist, wie von ihren Darstellungen, insofern sie auf den Begriff zurückweisen. Die natürliche Welt selbst wie die Bilder derselben in Schatten, Wasser usw. sind ebensowol nur wahr, insofern sie im Reflex des Begriffes erscheinen, als des Menschen Schöpfungen in That und Wort und die Nachbilder seiner Schöpfungen nur im Reflex des Begriffs wahr sind und s i n d, und dasz der Begriff die Einheit wie die Wahrheit der Welt wie der Gedanken bilde, geht als Faden durch den ganzen Excurs über die Kunst und die Nachahmung, wie es anderseits nach den in Folge des durchgegangenen Beispiels (255 D f.) gefallenen Aeuszerungen über die Begriffe, sowie mehreren andern Orten anders nicht folgen konnte, obwol freilich die Begriffe selbst als Einheiten, an denen das Sein und das Nichtsein nothwendig seien, in der nothwendigen Gegenüberstellung zur Vielheit der Erscheinung einer vervollständigenden dialektischen Erörterung noch bedurften, zumal da sich das Gebiet der Erscheinung, wie es von jeder Art der genannten göttlichen und menschlichen Kunst dargestellt und von der Meinung und dem Worte aufgefaszt wurde, jetzt noch deutlicher gezeigt hat.

§ 5. H i n ü b e r l e i t u n g i n d e n P a r m e n i d e s. Da kommt es nun darauf an, dieses im Sophisten hervorblickende Verhältnis des Begriffs zur Vielheit gegen die dagegen sich erhebenden Bedenken und in entschiedenem Erweis die nothwendige Zusammengehörigkeit beider festzustellen, eine Aufgabe die des Gespräches unmittelbare Vollendung zu sein und auf welche nun der Schlusz des Sophisten von neuem hinzuweisen scheint, wenn gleich dieselbe tiefer noch mit dem angenommenen philosophischen Standpunkt des Platon zusammenhieng, als dasz sie, allein aus jener Schluszbetrachtung des Sophisten hervorgegangen, endlich im Parmenides ihren entschiedenen Ausdruck gefunden hat; vielmehr ist sie nun auch und zwar als letzte Consequenz aus der im Theaetet aufgeworfenen Frage, was Wissenschaft sei, an welche schon der Sophist sich geknüpft hatte, anzusehen, eine Consequenz welche den kritisch durchgegangenen Philosophemen die platonische Philosophie entgegenstellte. Denn gegenüber der heraklitisch-sophistischen Ansicht nahm der Theaetet einerseits Begriffe an und anderseits eine Unterschiedlichkeit derselben, ohne deren nähere Bestimmung falsche Meinung möglich sei, d. h. er setzte zunächst Formen, in welchen die Flut der Erscheinungen zu denkbaren Einheiten beharrte; anschlieszend daran und zwischen Denk- und ontologischen Begriffen nicht unterscheidend erwies der Sophist zu der Combinationsfähigkeit in Begriffen die Nothwendigkeit des μὴ ὄν, indem er die Erscheinungen auszer Augen liesz, in der Stellung der Begriffe untereinander. In diesem gewonnenen Begriffe aber stellen sich den Begriffen die Erscheinungen auch schon wieder zur Seite. Denn die Begriffe, welche den einzelnen Begriff im Verhältnis zu sich selbst bestimmen und in diesem Sinn das μὴ ὄν bilden,

stehn doch nach der unendlichen Reihe, worin die Begriffe theils in theils ohne Verbindung sich gegenüberstehen, auch möglicherweise vielfach in Neben-, Ueber- und Unterordnung, und so ist jeder Begriff in ebensovielen Erscheinungen gefaszt, als Verbindungen existieren, z. B. der gute Mensch, der schlechte Mensch usw., weshalb schon im Sophisten gesagt ist, einige Begriffe verbinden sich mit einigen, mit andern nicht. Diese Reihe von Verbindungen, in der jeder Begriff ist, dient nun wiederum, um ihn seiner einheitlichen Bestimmtheit nach mit dem Inhalt zu ergänzen, und so sehr der Begriff die einheitliche Realität ist, so wenig ist doch dieselbe ohne jene Verbindungen, und wie dieses gilt, so gilt auch die Umkehr des Satzes, dasz nemlich die Reihe von Verbindungen nicht ist ohne die einheitliche Realität. Die Vielheit, in die sich auf diesem Wege der Verbindung jeder Begriff gleichsam zerspaltet, bildet einen unendlichen Inhalt desselben, dessen Form er in der Einheit ausdrückt, und dem es, sofern der Begriff in ihm ist, nicht an Realität fehlt. Haben wir aber nun diese Ansicht des Platon bis jetzt aus den Folgerungen schlieszen können, welche der Sophist an die Hand gibt, so ergibt sich, um den Parmenides aufzufassen, ein anderer Gesichtspunkt, als der ist, von welchem aus man den Platon damit beschäftigt sieht, die Ideen in ihrem Verhältnis zueinander zu erweisen; was er doch schon im Sophisten gethan hat (Hegel), oder als der ist, von welchem aus er der Methode der Dialektik und dem Trieb eignen Forschens gedient haben soll (Schleiermacher, Ast); es ergibt sich vielmehr der Gesichtspunkt, aus welchem Zeller a. O. S. 186 f. kurz und treffend den Parmenides an den Sophisten angeschlossen hat.

Drittes Capitel.

Ueber den Parmenides.

§ 1. Der Eingang des Gesprächs nach dem Zusammenhang mit dem Sophisten. Die Ideen. Darnach fragt sich jedoch, ob der Parmenides diese Ansicht, mit welcher er betrachtet wird, rechtfertigt und ob er wirklich den Beweis enthält, dasz die Erscheinungswelt gegenüber den Begriffen nicht anders aufzufassen sei als das Verhältnis, in welchem die Ideen untereinander sich nicht ausschlieszen, sondern verbinden. Die eben genannten Ansichten, die dieses zur Frage gestellt haben, widerlegen sich am besten durch den Gang des Gesprächs selbst. Der Ausgang von Zenons Satz μὴ πολλὰ εἶναι und der Gegensatz des Sokrates 'Begriffe sind' leitet zunächst die Schwierigkeiten sich das Verhältnis der Vielheit zu den Begriffen zu denken ein. Der versteckte Sinn des zenonischen Satzes geht mit dem parmenideischen, dessen Stütze er sein soll, parallel. Bemerkt man dasz die Wendung auf die Ideen geschieht, um der Schwierigkeit, von dem Vielen sogleich dies und das Gegentheil aussagen zu können, vorzubeugen: so liegt die Absicht vor, keineswegs die Untersuchung auf das Wesen der Begriffe an sich allein hinüberzuleiten, sondern die Erscheinung

durch Begriffe dergestalt zu erklären, dasz sich an ihr, ohne dasz sie das unmögliche erleidet, entgegengesetzte Bestimmungen vereinigen. Hat nun der Sophist unter den Begriffen an sich das θάτερον als μὴ ὄν erklärt, so ergibt sich, dasz an der Erscheinung, an welcher mehrere Begriffe sich vereinigen, der Begriff mit dem θάτερον erscheint. Das Sein und Nichtsein vermischen sich in dem Sinn, dasz das Nichtsein jedes bestimmten Begriffs die andern sind, welche an ihm sich zusammenstellen. Die Auseinandersetzung einer solchen Natur, welcher der Parmenides gewidmet ist, ist ohne die im Sophisten vorangegangene Untersuchung über die Begriffe nicht wol möglich anzunehmen, weil sie nicht allein schon diese, sondern auch die Möglichkeit ihrer Combination untereinander als erwiesen voraussetzt. Der Sophist hat diese Combination der Begriffe, wie schon oben bemerkt, nach Ueber-, Neben- und Unterstellung (254 B) charakterisiert und zwischen Begriffen, die keine Combination gestatten (τὰ δὲ μή), die ταὐτόν sind, und weiteren und engeren Begriffen der Beiordnung (τὰ μὲν ἐπ' ὀλίγον, τὰ δ' ἐπὶ πολλά), also Praedicatsbegriffen unterschieden. Ferner war im Sophisten das Sein der Begriffe an sich von dem Sein, an dem sie mit andern Theil haben, durch die Lehre von ihrer Ueber- und Unterordnung; das Sein des Begriffs wie das seines Gegentheils 257 B in der Lehre vom ἕτερον des Nichtsein getrennt. Auch in der von Zeller richtig gedeuteten Stelle 253 C geht das ὅπῃ auf die concreten Erscheinungen, in denen mehrere und entgegenstehende Begriffe sich vereinen können. Der ganze Abschnitt steht als Theil einer Abhandlung über die Begriffe an sich da, ohne dasz sie an den Erscheinungen gesucht und in sie hineingeführt worden sind. Damit war einem Theil der Forderung, welche Zenon ausspricht (Parm. 129 E), die Begriffe zuvörderst an und für sich zu trennen und dann zu beweisen, wie sie sich untereinander vermischen und voneinander unterscheiden, im Sophisten Genüge geschehn. Doch war der von Sokrates gleich darauf geäuszerten Ansicht: ich würde es um so lieber sehn, je mehr man diese Schwierigkeit im allgemeinen bei den Begriffen, wie bei denen die man an den sichtbaren Dingen wahrnimmt (ὁρωμένοις), so bei den mit der Vernunft erfaszten aufzeigt, noch keineswegs vollständig nachgekommen. Es war, trotz aller zerstreuten Bemerkungen, in dem Zusammenhang der ganzen Betrachtung im Sophisten eine Vermischung der logischen und ontologischen Seite der Begriffe sichtbar, welche dieser um so weniger zu ihrem Rechte verhilft, je mehr jene dem Zweck des Sophisten zunächst noch dient. Ferner: der letzte Abschnitt über die αὐτά und εἴδωλα der Erscheinungswelt läszt nach dem Zusammenhang, in welchem er mit dem unmittelbar vorhergehenden (264 B) steht, das Gebiet der falschen Meinung anders als in ihnen nicht suchen. Nach dem Grade, wie in ihnen Sein und Nichtsein sich verbindet, ist die Gelegenheit am Nichtsein haften zu bleiben gegeben, indem dann das Nichtsein der concreten Erscheinung nicht, wie in den logischen Begriffen untereinander, zur Bestimmung dient, sondern das wahre

Sein, d. h. den Begriff ignorieren läszt. Hierbei aber erörtert der Sophist die Stellung der Erscheinung zu den Begriffen nicht allein nicht, sondern, wie sie von einem werkmeisternden Gott gebildet ist, entbehrt das Wie dieser Bildung jeder Andeutung auf den Begriff. Dieser Mangel setzt zwischen dem Standpunkt, die Welt von den Begriffen unvermittelt durch einen selbstschöpferischen Act der göttlichen Kunst entstehen, und dem andern, sie in die Weltseele hineinbauen zu lassen, d. h. zwischen dem Sophisten und Timaeos eine Lücke der Speculation voraus. Darin hätte das Verhältnis der Idee zur Erscheinung metaphysisch erklärt werden müssen. Wir weichen deshalb von Zeller (S. 189) in der Hauptsache nicht ab, wenn sich zeigt, dasz der Parmenides die Lücke wirklich ausfüllt.

§ 2. Die sieben Aporien. Betrachten wir ihn näher. Dasz τὰ πολλά des zenonischen Satzes die Vielheit der Erscheinungen der Welt seien, kann kein Zweifel sein, da die Begriffe erst aufgestellt werden und zwar so, als würde die Annahme derselben zum erstenmal postuliert. Dieser teuschende Umstand zeigt doch, dasz die Begriffe, als wären sie noch gar nicht vorgekommen, durchaus metaphysisch, unter einem neuen Gesichtspunkt aufgefaszt dienen sollen, die erscheinende, unter sie gleichsam rubricierte Vielheit zu erklären. Sogleich wichtig ist, dasz durch die Begriffe die Vermittlung des Wissens geht. Die Vielheit nemlich ist das Gebiet der falschen Meinung, insofern sie nicht die Folie und den Inhalt des Begriffs, sondern einen selbständigen, ideenlosen Schein bildet. Ihr Verhältnis in den Ideen nimmt ihr die Selbständigkeit zwar als Schein, aber gibt ihr Wesenheit als Begriffsinhalt. Damit hört auch die falsche Meinung auf; statt derselben ist das Wissen. Indem dieses mit dem Sein zusammenfällt, wird das Sein in seiner Bestimmtheit, in der Unterscheidung vom Nichtsein begriffen. Dieses ist die nothwendige Bedingung wie für das Wissen so für das Sein. Also setzte sich uranfänglich das Wissen in der Realität und in der gegenüber dem Nichtsein reflectierten Bestimmtheit des Sein. Die vielen Objecte sind nur, insofern sie in ihrer Bestimmtheit, wie am Ein, reflectiert werden. Die Begriffe sind die nothwendigen Regulative, welche die unbestimmte Vielheit zum Bewustsein bringen; sie sind Bedingung des Sein und des Wissens. Versteht man das eigentliche Connexum, so ist Trennung nicht möglich (133 C. 134 A). Stellt man Begriff und Vielheit gegeneinander, statt in der Identität zusammen: so ergeben sich nicht zu lösende Schwierigkeiten.

Zeller zählt sie unter drei Nummern auf (S. 180). Eigentlich stehen die Aporien gegen die Art, sich die Ideen mit den Dingen vermittelt und doch beide als selbständig zu denken (p. 131—133 B), den Aporien gegen die Art, sich die Ideen ohne Vermittlung zu denken (133 B—134 E) entgegen. Doch sind die ersten Aporien solcher Art, dasz sie mehrere verschiedene Ansichten treffen: 1) die welche die Begriffe ganz in mehreren Dingen sein läszt und zwar in verschiedenen (131 A) und in gleichartigen, nur der Zeit nach getrennten, wie

in den Tagen (131 B); 2) die welche die Begriffe zum Theil in der Vielheit sieht (131 C—E); 3) die welche das Gemeinsame vieler Dinge als Idee erklärt (132 A B); 4) die welche die Begriffe für Denkformen und diese mit der Vielheit vermittelt annimmt (132 C); 5) die welche die Ideen für Urbilder der Vielheit und diese für Nachbilder hält (132 D. 133 A). Dahingegen sind die Aporien der zweiten Art nur der doppelten Ansicht im Wege, welche entweder 6) die logischen (132 C) oder 7) die ontologischen Begriffe mit der Vielheit gar nicht vermittelt (133 C — 134 E).

Ad 1. Ist der Begriff an sich, so ist er in den Dingen auszer sich, wenn er ganz in den Dingen ist. Das ist aber eine Aufhebung der Idee als einer, d. h. in sich. Wenn aber Sokrates bemerkt, dasz das εἶδος des Tages ganz im Tage als Erscheinung, der Tag die ewige Aufeinanderfolge derselben Dinge ist, deren jedem der Begriff des Tages als Allgemeines zu Grunde liegt: so trifft hier zu, da der Tag ein ὅμοιον in der Zeit ist, wie dieses 132 D definiert wird, dasz das ὅμοιον der Erscheinung völlig das εἶδος ist und dieses εἶδος ebensowenig einem andern als der Erscheinung gleich ist, wie die Erscheinung einem andern als dem εἶδος. Sollen sie nun dennoch nicht dasselbe sein, so müssen sie mit einem dritten gleich sein, bei welcher Annahme nicht abzusehen ist, wo die Reihe aufhört und was das Ansich des Begriffes anders als die unendliche Vielheit ist.

Ad 2. Ist der Tag als Idee dagegen nichts anderes als etwas, woran der Tag als Erscheinung in der Reihe der Tage einen Theil hat, so widerlegt Parmenides auch diese Art die Begriffe theilbar zu denken aus den Widersprüchen, in welche sie dadurch mit sich selbst gerathen. Unmöglich ist es bei solchem Verhältnis zu einem Wissen zu gelangen. Denn in dem, worin er getheilt ist, kann der Begriff nicht gedacht werden, wenn er nur als Einheit zum Bewustsein kommt, So wird z. B. der Begriff Grösze in dem kleinern Theil, als Grösze, ebensowenig als der Begriff Gleichheit in einem Theil, der von der Gleichheit abweicht, erfaszt (131 C D).

Ad 3. Ein an den Erscheinungen als das gemeinsame aufgefaszter Begriff ist so lange nur, bis ein ihn und die Erscheinungen umfassender weiterer Begriff nicht vorhanden ist. Wo dieses aber bei einer unendlichen Reihe der Fall ist, geht jener Begriff in den dritten und immer ferneren auf. Wie dieses an dem Begriff der Grösze gilt, so an jedem andern insoweit, als der Begriff nicht eher bestimmt wird, als bis die Reihe der Erscheinungen vollkommen abgeschlossen ist. Indem bei einer unendlichen dieses nie der Fall ist, wird auch der Begriff nicht erklärt, wenn die Erscheinungen ihn bestimmen und nicht umgekehrt dieser implicite eine unendliche Vielheit in sich trägt.

Ad 4. Die Art die Begriffe als etwas aufzufassen, was allein im Gedanken sei, wird 132 B C angeführt, um der Verlegenheit, welche die erste Auffassung von der Realität der Begriffe an sich bereitet hat, zu entgehen. Aus ihr aber entspringt eine andere ebenso grosze Aporie. Der Gedanke hat ein Substrat, ohne welches er nicht Gedanke ist.

Dieses Substrat ist die Form des Gedankens, das εἶδος, sogleich auch gedachtes. Zwei Fälle sind möglich: nach dem einen steht die Form des Gedankens im Verhältnis zur Vielheit. Dann ist der Begriff wie die Vielheit reiner Gedanke (πάντα νοεῖ), und die Schwierigkeit, wie dadurch unmöglich die sinnlichen Erscheinungen erklärt werden, verbietet auf der einen Seite, dasz die Form von vorn herein aus dem Verhältnis zu diesem als rein gedachtes an sich losgelöst werde, als auf der andern Seite die Unmöglichkeit dem Versuche, in ihr als materieller Einheit an sich die Vielheit zu begreifen, entgegensteht.

Ad 5. Die Ansicht von Begriffen als Urbildern, denen die Erscheinungen als Nachbilder gleichen, insofern der begrifflichen Realität eine ebenso reale Copie entgegensteht, stöszt auf die Unmöglichkeit, zwischen beiden, als verschiedenartigem, scheiden zu können. Denn indem man scheidet, kann von Gleichheit nicht die Rede sein, sondern vielmehr mit dem Setzen eines Begriffs wird auch schon ein anderer Begriff gesetzt, zwischen welchem und der Erscheinung die Gleichheit möglicherweise vorhanden ist. Weil es doch nicht der Fall ist, musz, um die nicht zu erreichende Congruenz zu erreichen, immer wieder ein anderer Begriff gesetzt werden. Vergleicht man die Stelle im Sophisten (265 C—E) und bemerkt man an der Wendung des Gesprächs, welches von Theaetet die Anerkennung der ausgesprochenen Ansicht als confessio benevolentiae erwartet hat, dasz die Ansicht eine eigenthümliche Stellung gegenüber dem τῶν πολλῶν δόγματι einnimmt: so darf einestheils die Stelle nicht erklärt werden, dasz der Werkmeister die Erscheinungen als ὁμοιώματα den Begriffen nachgebildet habe, weil dieses gar nicht Platons eigenthümliche Meinung ist, sowie anderntheils die Eigenthümlichkeit derselben in den Worten liegt, dasz Gott μετὰ λόγου τε καὶ ἐπιστήμης d. h. ebenso die Welt gemacht habe, dasz dies beides an der Welt sichtbar ist. Daraus ergibt sich denn, weil wir wissen dasz λόγος und ἐπιστήμη vom Begriff gelten, als Consequenz, dasz die Welt nur an dem Begriff oder in ihm gebildet sei und da sei.

Ad 6. Die andere Seite, die Begriffe als Gedankenform ohne Vermittlung mit der Vielheit zu setzen, bewirkt, dasz sie auch undenkbar sind, insofern eine Gedankenform ohne ein Substrat ein Unding ist. Ueberhaupt

(Ad 7) das wichtigste, was gegen die Art Begriffe ohne Vermittlung mit der Vielheit zu denken spricht, ist die nothwendig werdende Aufhebung alles Wissens (133 B). Ohne nothwendige begriffliche Existenz ein objectiv Reales zu erkennen ist für uns unmöglich. Ein Wissen von dem Begriff für sich kann nur im Verhältnis der Begriffe untereinander, ebenso ein Wissen der Vielheit unter sich nur im Verhältnis derselben unter sich verstanden werden. Was aber ist das Wissen z. B. eines Schönen ohne den Begriff der Schönheit? Oder was ist der Begriff der Schönheit ohne den Reflex eines Erscheinenden? Gewis, man musz darüber, was der Begriff sei, in diesem Fall mit Parmenides (135 A) in Verlegenheit sein, und ob sie auch noch so sehr

sei, die Welt der Begriffe ist und bleibt eine terra incognita. Sogleich aber wird alle Dialektik aufgehoben (133 C). Dagegen hat, um der uranfänglich erhobenen Frage willen, was Wissen sei, der Untersuchung nach dem Wesen des Begriffs die nach dem Wissen, und die nach jenem der nach diesem gedient. Gewissermaszen ist die Nothwendigkeit, dasz die Begriffe gewust werden, einestheils, anderntheils aber auch die nach den unendlichen Verbindungen ihn zum vollständigen Bewustsein bringenden Erscheinungen ihr Sein.

§ 3. Der Zusammenhang des sogenannten zweiten Theils mit dem ersten. Diese Schwierigkeiten, welche sich der Annahme vermittelst selbständiger Ideen die selbständige Vielheit zu erklären entgegenstellen, zu heben, steht das Gespräch keineswegs ab. Zu dem Ende fordert sie neben der einen Seite, dasz Begriffe sind, nun auch die andere Seite, die Annahme, wenn Begriffe nicht sind, in ihren die Vielheit betreffenden Consequenzen zu entwickeln auf (136 A). Die Entwicklung dieser Annahme ist eine Ausführung des logischen Grundsatzes von der Identität des Ein und Vielen und dient der Dialektik (135 C). Aber nur wenn der dialektische Grundsatz auch der ontologische ist, findet die Erscheinung ihre Erklärung. Diese Nothwendigkeit verbietet den zweiten Theil des Parmenides als eine Entwicklung des logischen Grundsatzes allein zu nehmen. Nun ist dies der Gesichtspunkt einiger Erklärer, besonders Hegels. Wie aber dabei den eingeworfenen Schwierigkeiten begegnet werde, so dasz sie nicht unabhängig und überhaupt der erste Theil des Parmenides ohne Zusammenhang mit dem zweiten dastehe, ist nicht möglich einzusehen. Das hat Zeller dargethan. Im besondern, und was den Theil der Erörterung betrifft welcher das Nichtsein des Begriffs umfaszt, verkennt man, dasz alle Consequenzen das Nicht-Ein treffen, um es in der Existenz dem Ein so zu verbinden, dasz es mit ihm an der concreten Erscheinung zusammengeht und dieses nun in der Form des Ein wie des Nicht-Ein repraesentiert. Die Darstellung über das Nicht-Ein erweist ebenso direct wie die des Ein die Nothwendigkeit der Erscheinung. Diese ist auch als Nicht-Ein ein in die Wahrnehmung und Meinung fallendes. Seine Abhängigkeit vom Ein zu ergreifen ist Dialektik. Das Nicht-Ein an sich, ohne das Ein, zu meinen ist falsche Meinung, vom Schein, aber möglich. Das Nicht-Ein ohne das Ein, absolut an sich, ist nichts. Ganz in derselben Absicht und nach den ausdrücklichen Worten kann, wie an das Ein und das Andere, dieselbe Forderung an jeden andern Begriff gestellt werden (136 B). Welchen Begriff man nun aber auch nehmen mag, einer ist es, der sich mit seinem Inhalt setzt und erscheint. Eben weil es immer einer ist, so ist nicht zufällig, sondern in bestimmter Absicht das Ein als Ausdruck des Begriffs im allgemeinen gewählt. Es dient, um die Giltigkeit des Grundsatzes im allgemeinen darzuthun, am einfachsten. Es ist aber nicht das parmenideische Eins. Denn was dieses betrifft, so ist nach dem oben (S. 19) über Soph. 244 B—245 D erwähnten zu erinnern, dasz eine Form des Begriffs unbedingt als

seiendes Eins, sie mag der Forderung der Vernunft nach einem absolut Unbedingten formal entsprechen, nur insoweit wahr ist. Hinfällig wird sie, sobald man über sie selbst hinaus einen realen Inhalt derivieren oder ihr subsumieren will. Es entbehrt also, da man mit dem Sein nichts anzufangen weisz, ohne über das unbedingte Eins hinwegzuschlüpfen, im Grunde alles Inhalts, ist bloszer Name. Wie das Sein auch nicht zu einem Praedicat, weder positivem noch negativem, des Ein zu erweitern ist: so ist und wird das Eins nicht das Ganze (Soph. 245 C D), wie es ebensowenig eines der entgegengesetzten Praedicate annimmt, welche der erste der Theile (Parm. 137 C—142 A) wie zu speciellerer Ausführung der Stelle im Sophisten nennt und negiert. Das Eins in diesem Sinn ist am Ende weder das parmenideische ἓν τὸ πᾶν noch das Ein als Vieles (Parm. 155 E). Denn dieses und jenes ist dasselbe Abstractum, welches nicht gestattet, dasz es sogleich Ein und das Gegensätzliche, Ein und Nicht-Ein sei. Jedoch ist das Eins, dessen Gegensatz τὰ πολλά sind, als Unbedingtes zu einer Reihe specieller Gegensätze behandelt. Zunächst freilich nennt hier der erste Theil diese speciellen Gegensätze als der Natur des Ein widerstreitend, und so kommt das Resultat mit dem im Sophisten überein, dasz ein solches Ein praedicatlos und undenkbar sei. Aber schon der zweite Theil führt sie am Ein wie am Vielen nach allen Gegensätzen als beiden zukommend nach der Voraussetzung aus. Direct zwar scheidet dieser Theil das Ein von dem Nicht-Ein, das reine Sein von dem im Gebiet der Gegensätze nicht, insofern er die Art, wie jenes zu denken sei, unbestimmt läszt; dagegen gibt das 155 E — 157 B gesagte hiefür befriedigende Fingerzeige, durch welche die Gegensätze berichtigt und ein sehr speciell bezeichnetes Manigfaltige zu dem reinen Ein in das passende Verhältnis gestellt wird. Da aber so detailliert an das Gebiet des Seins in den Gegensätzen der Sophistes (S. 24) nicht kommt, so hat er auch die Schwierigkeiten, wie das reine Sein mit diesem in Verhältnis zu stellen sei, nicht berührt, und da die Untersuchung über das Sein des Nichtsein vor, nicht nach derjenigen über die Weise, wie dieses im Verhältnis zum Sein zu denken sei, liegt: so gilt, dasz auch die detaillierten Theile des Parmenides, da sie hierin ein Resultat anbahnen, einer späteren Studienzeit über dasselbe schwierige Thema angehören, als die Untersuchung im Sophisten, welche es nicht berührt, besonders dann ferner, dasz es gar nicht mehr das parmenideische Eins ist, gegen welches die Polemik sich richtet. Betrachtet man aus diesem Gesichtspunkt die einzelnen Theile, so zeigt sich auszerdem noch manches, was diese Ansicht bestätigt.

§ 4. Die verschiedene Auffassung des Sein am Ein. Während die zweite Behandlung das Sein als einen Praedicatsbegriff faszt und ein Vieles gewinnt, schlieszt das Ein ohne einen solchen das Viele aus. Denn eine Beziehung des Ein zum Vielen, das ἕτερον, fehlt. Es kann in dieses auch nicht abgeleitet werden, in der Art wie aus dem Unterschied (ἕτερον) zwischen Ein und Sein der Inhalt unendlicher

Theile mit der Natur des Ein und des Sein in der folgenden Antinomie (143 B f.) abgeleitet wird. Deshalb hat das Ein keine Theile, ist keine Totalität und hat als solche weder Anfang noch Mitte noch Ende. Man musz und soll hier an räumliche Erscheinung des Vielen denken, aber unter der allgemeinen reinen Fassung zwischen logischem und substantiellem Ein nicht unterscheiden. Unmittelbar wie das reine Ein in Beziehung tritt, fällt es unter die Formen des Daseins, der Räumlichkeit, der Zeitlichkeit. Nun zeigt die erste Antinomie, dasz die Beziehung sein musz, weil ein Eins ohne sie auch nicht Eins ist; die zweite Antinomie zeigt aber, dasz die Beziehung ohne Widersprüche, ein als äuszerliches Dasein gefasztes Eins unmöglich sei, und die dritte zum Aufschlusz dienende Stelle (155 E — 157 A) zeigt, dasz das auszer aller Zeit praedicatlos aufgefaszte Eins in dem Moment der Beziehung das Andere sei, so dasz in der Reihenfolge dieser drei Untersuchungen ein Fortschritt zur eigentlichen Lösung deutlich ist. Denn schon hiernach darf das Ein zwar nicht ohne das Praedicat des Seins sein, doch auch dieses dem reinen Ein auf sinnliche Art nicht zukommen. Die sinnliche Erscheinung des Ein ist vielmehr schon das Nicht-Eins, das Sein auf sinnliche Art nicht die einzige Art des Seins, vielmehr ein Nichtsein zum reinen Sein. Hat nun das Eins weder Anfang noch Mitte noch Ende, so fehlt ihm Gestalt und es ist weder in sich, weil es unterschiedslos ist, noch im Andern, weil es ohne Gestalt ist, d. h. weil ihm mit dem Andern auch die Form fehlt, worin dieses ist, und eben deshalb bewegt es sich auch nicht durch die περιφορά (vgl. Theaet. 181 D). Aber durch die ἀλλοίωσις verändert es sich nicht, weil es nur Eins ist. Ebensowenig kommt ihm Ruhe zu, weil es in sich selbst als Unterschiedslosem nicht ist, also nicht im ταὐτόν ist, worin das was ruht sein musz. Wie in dem folgenden Theil das Eins, widersprechend mit sich, und dem Andern identisch und nicht identisch, je nach der Fassung der beiden Begriffe: so zeigt sich in dem ersten das Ein weder als identisch noch als verschiedenes von sich und dem Andern, so dasz, was dort Widerspruch, hier Negation ist. Die Identität mit dem Andern würde ebensowol wie die Verschiedenheit von sich selbst das Eins an sich als Unterschiedsloses aufheben. Wenn dagegen das Eins in dem, worin es das Eins ist an sich, nicht das Eins sein kann, so wäre es nicht an sich, wohingegen also das Eins an sich, als welches es niemals das Andere sein kann, von keinem das Andere sein wird. Ebensowenig ist das Eins Identität mit sich selbst, weil dem das Ansich des Einen und der Identität widerstreitet. Denn wie das Eins und das Dasselbe nicht unbedingt zusammenfallen, so ist auch das Viele, mit sich identisch, das Viele, nicht das Ein, während, wenn die Begriffe Eins und Identität zusammengehen, auch das Viele, mit sich identisch, Eins sein würde. Mit der Negation des Identischen und Verschiedenen des Eins hängt die der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit zusammen; denn wie das Eins weder sich noch Anderem identisch ist, so ist es auch sich und Anderem nicht ähnlich; wie es aber von sich und Anderem nicht verschieden ist, so ist es auch

sich und Anderem nicht unähnlich. Während in der zweiten Antinomie an der analogen Stelle die Antinomie der räumlichen Berührung oder Nichtberührung des Eins mit sich und Anderem hier als Uebergang zu der andern, dasz das Ein weder sich noch Anderem gleich oder ungleich sei, von Wichtigkeit ist, insofern auch Gleichheit und Ungleichheit dort gleich darauf, wie zuerst das Eins und das Andere ganz räumlich gefaszt sind: so werden die Begriffe ἴσον und ἄνισον hier als auf das Masz bezüglich nicht blosz vom Raum, sondern, wie gleich nachher, auch von der Zeit genommen. Das ἴσον geht auf eine identische Maszeinheit, das ἄνισον auf ein Masz bei entweder proportionierten oder nicht proportionierten Gröszen. Dasz das Eins sich selbst oder Anderem nicht ἴσον sei, wird dadurch bewiesen, weil das ἴσον ein ταὐτόν ist, welches dem Eins gegenüber unanwendbar ist. Dasz es ferner sich selbst oder Anderem nicht ἄνισον ist, musz nach zweien Seiten, dasz es nemlich sich selbst oder Anderem nicht proportioniert und ebenfalls sich selbst oder Anderem nicht unproportioniert ist, gezeigt werden. Beides aber wird zusammen bewiesen. Denn mag von Proportion oder Nichtproportion die Rede sein, immer ist das Masz eine Theilbeziehung des Eins, und weil eine solche nicht in ihm liegt, gilt beides von ihm nicht, weil es nur das Eins ist, sowol im allgemeinen als auch von der Zeit im besondern, mit Bezug auf welche das Eins sich selbst und Anderem nicht ungleich d. h. nicht älter oder jünger ist, während es, der Gleichheit entbehrend, in Bezug auf die Zeit auch weder sich selbst noch Anderem gleich ist. Ueberhaupt, ein unterschiedsloses Eins in der Zeit nur zu denken ist unmöglich, weil in den Zeitmomenten der Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft Gewordensein, Sein, Seinwerden des Eins nicht anders als Werden (ἀλλὰ γίγνεσθαι καὶ ἄλλως οὐκ εἶναι) d. h. weder als Sein noch als Nichtsein, als behaftet mit dem Unterschied in sich erscheinen. Wenn nun zwar zunächst hieraus, weil das Eins auszer aller Zeit sei, die Consequenz, dasz es dann auch nicht Eins sei, gezogen wird, so gilt im allgemeinen, dasz, wie von dem unterschiedslosen Ein, eben weil es auch nicht Eins ist, Wissenschaft, Meinung, Wahrnehmung, Name, Bedeutung unmöglich ist, eine Beziehung des Eins zum Andern die Möglichkeit hiefür voraussetzt. Das unterschiedslose Ein aber ist, wie die Behandlung 136 B vorgezeichnet wird, zuerst auf einem Wege widerlegt, der mit Bezug auf das parmenideische Eins, wie der Sophist darthut, viel kürzer hätte sein können. Doch dient die specielle Musterung als Uebergang zur zweiten Behauptung, in der man zu dem Resultat 'das Eins ist das Viele und auch nicht' (155 E) durch die Fülle der widersprechenden Praedicate hindurch gelangt, in denen, wie sie auch sein mag, eine Beziehung des Ein zum Andern gemacht ist, welche Wissenschaft, Meinung, Wahrnehmung über dasselbe nicht ausschlieszt. Denn nun hat Platon das Sein in der Behauptung 'das Eine ist' so behandelt, dasz sich das unbedingt gefaszte Eins in Widersprüche mit dem aus dem Sein geleiteten Inhalt unendlicher Theile, deren Totalität

das Eins sein soll, verwickelt. Er zeigt, dasz von dem Eins in der Totalität der Theile die umgekehrten Bestimmungen gelten als von dem Eins an sich, und weil diese Bestimmungen wesentlich aus einem dem Ein inhaerierenden Sein abgeleitet sind, verwickeln sie das Eins aus seinem eigenen Sein heraus mit einem unendlichen Inhalt entgegengesetzter Praedicate des Sein. Von diesem Inhalt des Ein aber gilt, wie das logische und ontologische Sein von vorn herein nicht auseinandergehalten wird, dasz er ontologisch ist und nicht ist, dasz also der Begriff mit allen möglich entgegenstehenden als Praedicaten versehen existiere und nicht existiere. Wie dieser Widerspruch zu lösen sei, zeigt die Betrachtung selbst.

Das Eins ist (ἓν εἶναι, nicht ἓν ἕν) wird erstens deriviert in Sein und Ein als Theile des ἓν ὄν: so ergibt sich der Theilbegriff mit seinem Inhalt, und da alle Folgerungen aus ihm die Materialität des Begriffs treffen, so ist er nicht allein logisch. Sodann, auszer in Sein und Ein, in den Unterschied zwischen beiden, also in ein Dreifaches und in die Unterschiede von diesem, das Gerade und Ungerade: so ergibt sich ein Zahlbegriff mit seinem Inhalt. Der Theilungsbegriff gibt jedem Theil ins unendliche das Sein und das Eins gleichmäszig: so entsteht der Begriff des unendlichen Seins und der Begriff der Einheit in unendlichen Theilen. In der Totalität der Theile ist der Begriff der Grenze, in der Forderung absoluter Theilbarkeit der Begriff der Unendlichkeit. Mit der Totalität, dem ὅλον, ergeben sich die Begriffe von Anfang, Mitte, Ende, der Begriff von der Räumlichkeit, der Form (σχῆμα), ein Schlusz der unter der allgemeinen Fassung des Seins zwischen reinem und sinnlichem Sein nicht unterscheidet (S. 33), und gerade so, wie in der Annahme 'das Eins ist' das Sein in dem blosz formalen Verhältnis zum Ein steht, steht es hier im sinnlichen Verhältnis und bringt alle Widersprüche in das Eins hinein, die nun aus einem ursprünglichen, aus der Duplicität des seienden Eins heraus, das Eins mit Bezug auf sich und das Andere dergestalt treffen, dasz jeder neue Begriff für ihn und das Andere passt und nicht passt. Während das Sein ihm Wahrheit und Wirklichkeit gibt, musz ihm das Eins folgen und seine Bestimmung nach allen Gegensätzen erdulden. Mit dem ὅλον als Totalität der Theile identisch ist das Eins in sich als Ganzem oder als allen Theilen; mit dem ὅλον an sich identisch (d. h. in keinem Theil als Ganzem möglichen und doch seiend vorhandenen, also nur in einem Andern vorhandenen, weil nicht in irgend einem Theile noch in allen) ist das Eins in einem Andern als sich selbst. Dabei ist zu bemerken, dasz das Eins, als in sich selbst vorhanden, so viel heiszt als in der Totalität der Theile. Wenn es also auszer dieser, in einem Andern als sich selbst ist, so versteht man zunächst dies in der Art, dasz das Andere dem Gebiet der Theile entrückt, unsinnlich sei, so dasz das Eins gleichsam zweimal wäre, in den Theilen, als in sich selbst, sinnlich, in dem Andern, als auszer sich selbst, unsinnlich. Diese Scheidung zwischen sinnlichem und unsinnlichem Ein wird aber nicht

gemacht, vielmehr unter dem ursprünglich allgemein genommenen Sein das Eins an sich und das Eins im Andern gleich materiell einander gegenüberstehend betrachtet, ein Widerspruch der auf specielle Begriffe ausgedehnt wird, wo immer das zweierlei Ein von den in beiderlei Fassung beigelegten Praedicaten als Gegensätzen betroffen wird. Der Raumbegriff ergab schon das als ὅλον gedachte Eins; es kann deshalb nicht auffallen, wenn dem Eins, das in sich selbst und in Anderem ist, räumlich Ruhe und Bewegung zugeschrieben wird, Ruhe, insofern es in sich selbst, Bewegung, insofern es im Andern ist. Die Bewegung wohnt dem nicht in der Totalität der Theile, stets im Andern vorhandenen Ein, die Ruhe dem in jener als in dem ταὐτόν vorhandenen inne, während das Eins nach dem eigentlichen Sinn, den Platon damit verband, in der Totalität der Theile d. h. der möglichen Verbindung nach Begriffen oder in der Erscheinung und im Manigfaltigen das Ruhende ist, die Verbindung an ihm nothwendiger Reflex. Wiederum macht das abstracte Einssein das Eins, welches nicht Ganzes, nicht Theile ist, zum ταὐτόν und doch nicht zum ταὐτόν, weil nach der Expansion des seienden Eins in Theile das Eins in der Totalität der Theile ist, an sich aber in dem Andern, also kann ein Eins in einem Andern kein ταὐτόν sein, sondern nur ein θάτερον. Wiederum ist das Eins als ταὐτόν und als θάτερον gerade so absolut wie ταὐτόν und θάτερον selbst verschieden, und es ergibt sich aus der eben bemerkten Duplicität des Eins, dasz das unbedingte Eins als ταὐτόν von dem Ein in den Theilen das θάτερον und wiederum das unbedingte Ein als θάτερον von dem Ein in den Theilen das ταὐτόν sein wird. Das erstere ergibt sich kurz 146 D: Alles, was nicht Eins ist, ist das Verschiedene vom Ein und das Eins vom Nicht-Ein. Das letztere aber, das Eins als ταὐτόν mit dem Andern zu erweisen, wird vollständig aus der Natur des Identischen und Verschiedenen entwickelt. Nemlich der Verhältnisbegriff (vgl. S. 23) des Verschiedenen ist an sich weder im Ein noch im Nicht-Ein, beide also sind, weil durch den Verhältnisbegriff des Verschiedenen nicht verschieden, sich selbst absolut nicht verschieden, und weil wiederum durch den Zahlbegriff und den Theilbegriff das Nicht-Eins am Ein Theil haben würde, was doch nicht ist, so kann das Nicht-Eins weder Zahl noch Theil noch Ganzes sein. So bildet, befreit von dieser Abhängigkeit zum Ein, das Andere weder Ganzes noch Theil, dagegen wie das auf anderem Wege deducierte Eins, ein Identisches, und so wird das Andere eben dadurch, dasz es nicht das Eins ist, wiederum als ein Identisches mit dem Eins als Identischem dasselbe, d. h. ein unbedingtes Eins ist auch nicht Eins und ein unbedingtes Nicht-Eins ebensowol auch nicht Nicht-Eins. Auf diesem Wege wird das Nicht-Eins, analog der Weise, wie es aus dem seienden Ein abgeleitet wurde, zurückgeleitet zum Ein, indem es aller Praedicate, die sich in der Ableitung ergaben, in der Zurückleitung entkleidet wird. Man darf dabei hier ebensowenig verwunderlich finden, wenn das Andere als selbständiger Verhältnisbegriff behandelt wird (146 D. 147 A), wie man

es vorher in der Ableitung (143 B) that (vgl. Zeller S. 174). Denn neben den im Anfang aus dem seienden Ein als Duplicität der Theile von Sein und Ein abgeleiteten selbständigen Begriffen, neben dem Sein als Theil (Dasein), und neben dem Ein als Ein an sich hat der Verhältnisbegriff des ἕτερον dieselbe Selbständigkeit und mit gleichem Recht jeder neue Begriff, da alle Begriffe, analog den ersten, aus derselben Fassung des seienden Ein entspringen. So zunächst die Begriffe der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, welche gewonnen werden, indem das Eins und das Andere entweder mit Bezug auf das θάτερον sich ähnlich oder mit Bezug auf die Identität sich unähnlich sind. Unter Aehnlichkeit wird zuerst die ähnliche Stellung zum Verschiedenen verstanden. Das Andere ist ebenso das Verschiedene vom Ein, wie dieses vom Andern, gleichsam als hiesze es: weil das Eine dem Verschiedenen ebenso ähnlich ist wie das Andere, so sind beide unter sich ähnlich. Insofern das Andere nicht das Eins, ist es ihm ähnlich; denn insofern es nicht das Eins, ist es Theile und hat etwas, in dessen Totalität auch das Eins ist; insofern das Andere, wie das Eins, das Identische, ist es ihm unähnlich; denn insofern ist es nicht Theile und die Einheit nicht in der Totalität derselben, hat also nichts der eigentlichen Natur des Andern in irgend einer Weise Analoges. Ebenso ist das Eins mit Bezug auf das ἕτερον sich ähnlich und mit Bezug auf das ταὐτόν sich unähnlich, wie die Stelle 148 D scheint verstanden zu werden, wenn man κατ' ἀμφότερα auch jedem von den zweierlei gefaszten Ein (καὶ ἑκάτερον) das ὅμοιον auf das ἕτερον und das ἀνόμοιον auf das ταὐτόν des Ein nach der Wortstellung im Satze bezieht. Wie das Andere dem Ein als der Einheit in der Totalität ähnlich, so ist das Ein sich selbst ähnlich, insofern es nicht als Totalität der Theile, sondern als Eins (im Andern) aufgefaszt wird, unähnlich aber, insofern es die Totalität der Theile ist, und so flieszt auch diese Amphibolie aus der doppelten Fassung des Eins in und auszer den Theilen, wie des Andern in oder auszer dem Ein. Mit Bezug auf die oben ad 1 und ad 2 gegen die Ansicht, dasz das Eins ganz oder theilweise in den an sich selbständigen Dingen sei, erhobenen Bedenken ergibt die folgende Amphibolie der räumlichen Berührung und Nichtberührung des Eins mit dem Andern und des Eins mit sich selbst gewissermaszen, weil die Räumlichkeit des Begriffs es ist, welche die Widersprüche erzeugt, ein positives Resultat, welches durch die fernere Deduction über das ἴσον und ἄνισον vervollständigt wird. Insofern nemlich das Eins in sich als der Totalität (ὅλον 148 D), berührt es sich (insofern Theile sich berühren), ebenso das Andere (insofern die Theile in ihm sind). Wird aber dem Ein die Bedingung jeder Berührung genommen (ein Zweites), so ist keine Berührung möglich, weder mit dem Andern, wenn das Andere aufhört in Bezug auf das Eins ein Zweites (wegen des mangelnden Zahlbegriffs 149 D) zu sein, noch mit sich selbst, wenn es (wegen des mangelnden Raumbegriffs 149 A) alles Zweite von sich ausschlieszt. So verwickelt die gedachte Räumlichkeit das Eins in Widersprüche, von

denen es eine unsinnliche Fassung, welche das Unbedingte zum Bedingten immer hat, befreien würde. Denn dann wäre von einer Berührung und Nichtberührung der Begriffe nicht die Rede, und ist gleich die Erscheinung im Räumlichen, so ist doch der Begriff, durch den sie ist, nicht im Raum, und dasz er es nicht sein könne, ist das positive Resultat dieser Amphibolie und dient zur Beseitigung der oben ad 1 und ad 2 erhobenen Bedenken. Die Räumlichkeit des Begriffs erzeugt eine zweite Antinomie: das Eins ist sich selbst wie dem Andern gleich und ungleich. Bei abstracter Fassung sind Grösze und Kleinheit keine Begriffe, die ihre Praedicate werden können. Grösze und Kleinheit sind Relativbegriffe, das Eins ist nicht einfach Kleinheit, da die Kleinheit, wenn sie das Eins wäre, einfach Gleichheit wäre, oder Grösze, wenn das Ein kleiner: überhaupt ist die Kleinheit in keinem Ding. Ebenso die Grösze. Weil also das Eins, ebenso das Andere, weder Grösze noch Kleinheit ist, weder das Eins noch das Andere das übertreffende noch übertroffene ist, sind sie darin, dasz sie untereinander weder gröszer noch kleiner, gleichmäszig (ἐξ ἴσου) gleich, d. h. die Natur des Gleichheitsbegriffs zeigt sich an ihnen, jedoch dergestalt, dasz das Eins nicht die Gleichheit ist, ebenso das Andere nicht. Denn 'das Eins ist die Gleichheit' oder 'das Andere ist die Gleichheit' heiszt nichts anderes als 'das Eins ist Eins' und 'das Andere ist das Andere'. In derselben Weise ist das Eins sich selbst gleich, weil es nicht Grösze und nicht Kleinheit ist. Doch wiederum können Grösze und Kleinheit Praedicatsbegriffe des Ein werden; wenn es πεπερασμένον ist, begrenzt, so ist es umgrenzend gröszer, begrenzt kleiner als es selbst, im Andern aber ist es kleiner als das Andere, das Andere in ihm gröszer. Dergestalt treffen bei räumlicher Fassung die Widersprüche das Ein selbst, die als entgegengesetzte Praedicate von ihm gelten und in den Erscheinungen an ihm reflectiert werden sollen. Jenes aber konnte nicht anders sein, wenn von vorn herein, wie schon bemerkt, das Eins zu dem aus der Natur des Sein geleiteten Andern, statt im formalen Verhältnis, wo das vom Andern ausgesagte Praedicat ist, im realen Verhältnis, als Ding zum Dinge aufgefaszt ist. Dann ergänzt nicht das Andere sich zum Ein, ohne seine Natur zu verändern, nach allen Verbindungen, den Gedanken des Ein wie eines vollständig gegliederten Inhalts der Begriffswelt zu einem gegliederten machend und so die Begriffswelt als Unbedingtes in den Erscheinungen als Bedingtem reflectierend. Ist das Ein als ein in sich Unterschiedsloses und als solches unter dem Begriff der Zeit aufgefaszt, so sind die Bestimmungen, dasz es älter und jünger und gleich alt sei, mit Bezug auf sich selbst und das Andere Widersprüche im Ein. Läszt dagegen ein in ihm selbst vorhandener Unterschied das Ein mit dem Andern, das Ein und Nicht Ein in der Zeit erscheinen, so ist es nicht der reine Begriff, sondern sein Inhalt des Andern, der, insofern er dem Ein unter den verschiedenartigsten Praedicaten zukommt, z. B. des Werdens und Vergehens, der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, der Ruhe

und Bewegung, das Eins, das auszer aller Zeit ist, vermöge des Begriffs des Plötzlichen (ἡ ἐξαίφνης φύσις 156 D) in dem Uebergang von keiner Zeit zur Zeit oder vom reinen Ein zum Nicht-Ein als dieses letztere erscheinen macht. Gegenüber diesem positiven Postulat, welches 155 E — 157 B befestigt, ist die Entwicklung der Antinomie ein mittelbarer Schritt zu der wahren Meinung. Das Ein ist, heiszt, es hat an der gegenwärtigen Zeit Theil, und dieses, es ist älter als das Eins, das war, und jünger als das Eins, das sein wird, und da es doch immer dasselbe ist, heiszt es, das Eins ist jünger oder älter als es selbst. Insofern aber so gut wie das Sein, das Werden von der Zeit gilt, so wird auch das Eins älter oder jünger als es selbst. Wie in der abstracten Fassung die innere Nöthigung liegt, es als seiend aufzufassen in der Zeit, so geht der Verlauf der Zeit an ihm hin und das Eins wird ununterbrochen immer nur Eins, worin auch schon wieder liegt, dasz es weder älter noch jünger wird noch ist, sondern immer sich gleicht, so dasz, was das Sein setzt, das Eins aufhebt. Es bedarf also nur der ursprünglichen Fassung des Sein als des Andern, um dieselbe Antinomie zwischen dem Ein und dem Andern zu finden und zu beweisen, dasz das Eine auch älter und jünger und gleich alt ist als das Andere. Ersteres zeigt sich, wenn das Andere als das später vorhandene Viele zum früher vorhandenen Ein, das zweite, wenn das erst mit dem Ende der Totalität des Andern eintretende Eins, das dritte, wenn das jeden Theil begleitende Eins verstanden wird. Dasz dieses, was vom Sein, auch vom Werden in der Zeit gelte, erzeugt den abermaligen Gegensatz, dasz das Jüngere älter als das Aeltere und dieses jünger als jenes werde, erwiesen aus der Natur des Zahlenbegriffs in Addition und Division. Denn gleiche Zeit zu Aelterem und Jüngerem gelegt bewirkt zwar, dasz der Unterschied, nicht aber der Quotient in demselben Verhältnis wächst: $2 + 4 = 6$, $2 + 6 = 8$; der Unterschied zwischen 4 und 6 bleibt zwischen 6 und 8, der Quotient dagegen ist zuerst $1\frac{1}{2}$, dann $1\frac{1}{3}$, dann $1\frac{1}{4}$ usw. So ist das Aelter- und Jüngerwerden nach éiner Seite möglich, nach der andern nicht.

§ 5. Ueber die Stelle 155 E — 157 B. Bemerken wir nun, dasz schon von vorn herein das Sein ein Inhalt des Ein ist, so kann es nicht auffallen, wenn nach der Deduction 'das Ein ist an sich, sowie im Verhältnis zum Andern in der Zeit' Wissenschaft, Meinung, Wahrnehmung im allgemeinen über das Eins vorhanden ist. Wie der Inhalt zu denken sei, ist die Frage; wie er es nicht sei, lehren die Antinomien. Platon hat es aber auch nicht an directen Andeutungen darüber fehlen lassen. Allerdings ist die als eine dritte selbständige Ansicht (ἔτι δὴ τὸ τρίτον λέγωμεν) angekündigte und keineswegs deshalb mit Zeller (S. 174) als bloszer Anhang zu der ersten Antinomie zu fassende Stelle 155 E — 157 B von Wichtigkeit, um die Art, wie das Verhältnis zu denken sei, zu bestimmen. Dies spricht Hermann S. 509 in Anerkennung eines dem Parmenides zuzuschreibenden positiven Sinnes aus. Hier wird zuerst das Resultat aus dem vorherigen,

das Eins sei das Viele und nicht das Viele, gezogen. Schon darin liegt ein Fingerzeig, wie ein Positives zu verstehen sei. Es erfordern nemlich gegensätzliche Zustände an einer Realität Uebergänge, das Gleiche zum Ungleichen bedarf der Ausgleichung, das Sein zum Nichtsein des Vergehens, das Nichtsein zum Sein des Werdens. So bedarf auch das Eins, welches das Viele ist, des Uebergangs, da es nicht das Viele und das Eins zu gleicher Zeit ist. Der Indifferenzpunkt des Uebergangs (ἡ ἐξαίφνης φύσις) ist aber auszer aller Zeit (ἐν χρόνῳ οὐδενί), so dasz der Begriff des Eins, der in das ruhende, bewegende, gleiche, ungleiche, überhaupt mit irgend einem Praedicat behaftete Eins umschlägt, diesen Umschlag auszer aller Zeit erfährt. Insofern nun der Inbegriff der Praedicate das Viele, das Eins aber das Viele ist und nicht ist, so ist in dem Um- und Zurückschlag aus dem Ein in das Andere nothwendig ein Praedicatloses, welches das Viele nicht ist und nicht das Eins. Dieses durchaus negative, aber bei der Fassung vom Ein und Nicht-Ein, wo Verbindung und Trennung zwischen beiden gleichmäszig möglich ist, doch nothwendige Resultat nöthigt durch den Widerspruch in sich selbst, das Viele in das Ein ohne den Zwischenbegriff des Werdens als Unterschied in ihm selbst zu setzen, welches nun dadurch, dasz es das Viele unmittelbar in sich trägt, nach der negativen oder nach der positiven Seite keiner Entäuszerung seiner selbst fähig ist und, weil es nicht abstract an sich, auch das Andere nicht aus sich herausläszt. Statt dasz nun in der zweiten Behauptung das Sein, in diesem Sinne genommen, das Eins als ein abstractes zu fassen nicht erlaubt hätte, wurde durch das Festhalten an diesem alles, was als Praedicat gelten kann, an ihm zu Widerspruch mit sich selbst. Aber auch das aus dem Sein geleitete Andere wird von den Widersprüchen betroffen, wenn die Theile ohne Beziehung zum Ein und ihre Totalität, wie wir schon oben andeuteten, gleichsam ein zweites Eins, ohne die Natur des eigentlichen Ein sind. Denn nun gilt von dem Andern, dasz es, insofern es am Ein Theil hat, ist und nicht ist; insofern es nicht Theil hat und weil dieser Widersinn zum Theil schon in dem vorherigen Abschnitt berührt ist, erfordert er nun eine kürzer gefaszte Beleuchtung, die, in umgekehrter Ordnung zunächst dem letztern Theil der vorhergehenden Untersuchung folgend, das Andere als das vom Ein Verschiedene (157 B — 159 B) betrifft.

Der Unterschied des Andern vom Ein besteht darin, dasz es Theile hat. Nur insofern die Totalität der Theile eine Einheit bildet, in Bezug zu der totalen Einheit, aber nicht an und für sich ohne eine Totalität unter einheitslosen Vielen ist von Theil die Rede. Dem Theil kommt insofern auch Einheit zu, als er unter der Einheit des Totalitätsbegriffs ist. Wenn der Totalitätsbegriff dem abstracten Ein unvereinbar ist, trifft Satz und Widersatz das Viele; das Viele hat am Ein Theil (weil die Totalität die Einheit ist) und nicht Theil (weil der Theil unvereinbar mit dem abstracten Ein ist). Weil es nicht Theil hat, ist und bleibt es, noch so sehr zerlegt, Unbestimmtes; und weil

es Theil hat, ist es nach Theilen und Ganzem bestimmt. Insofern nun das Unbestimmte mit sich ähnlich ist, ist es als Bestimmtes ebenfalls mit sich ähnlich, aber insofern es als dieses nicht jenes und als jenes nicht dieses ist, auch unähnlich. Was von der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, gilt auch von der Identität und Verschiedenheit, von der Bewegung und der Ruhe usw.

Hieran schlieszt sich, analog dem erstern Theil der das unterschiedlose Ein in seinem Verhältnis zu sich betrachtenden Untersuchung, die Erörterung über die das Andere daraus treffende Consequenz. Sie ist im allgemeinen diese, dasz, wie das unterschiedslose Ein nicht das Ein, das Andere auch nicht das Andere ist. Ein Unterschiedsloses schlieszt jede mögliche Beziehung aus. Theil, Totalität, Vielheit und auch die Unbestimmtheit, die noch der Mangel der einheitlichen Bestimmtheit ist, fehlen dem Vielen, der absoluten Negation des Bestimmten wie des Unbestimmten, der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit mit sich und mit dem Ein, wie überhaupt jedes Praedicats, das ihm nur im Verhältnis zum Andern bei- oder abgesprochen werden kann.

§ 6. Ueber das Nichtsein des Ein. Rückblick auf den Sophisten. Der Behauptung 'das Ein ist' folgt in Gemäszheit der 136 A gethanen Aufforderung die andere 'das Ein ist nicht'. Ein Nichtsein ist aber schon im Sophisten als vorhanden erwiesen, und nicht blosz zufällig wird gleich 160 C auf Soph. 257 B durch Wiederholung des ähnlichen Beispiels und auszerdem mit fast denselben Worten hingewiesen. Ist es nun natürlich anzunehmen, dasz die Betrachtungen über das Nichtsein im Parmenides und Sophisten in Verbindung stehen: so ist die im Parmenides, wie schon gesagt, als die spätere anzunehmen, weil es nicht erst erwiesen, sondern nach Praedicaten in viel speciellerer Weise, als es Soph. 255 geschieht, charakterisiert, zunächst aber gleich gesagt wird, dasz von dem Nichtsein des Ein ein Wissen möglich sein müsse. Noch mehr leuchtet dies aus folgendem hervor. Im Sophisten wurde die falsche Meinung aus dem Vorhandensein des Nichtsein für möglich erkannt. Nach der Erscheinung gibt es eine τέχνη δοξομιμητική, gleichsam eine Kunst der falschen Meinung. Eine solche kann nicht anders als in einem Schein beruhen. Weil nun im Sophisten über das Verhältnis der Erscheinungen zum Begriff überhaupt nichts positives festgesetzt worden war, da, wie S. 29 gesagt, die Art, wie im Excurs über die τέχνη die Welt von den Begriffen unvermittelt durch einen selbstschöpferischen Act der göttlichen Kunst entsteht, nicht für eine Erklärung derselben gelten kann: so war auch über die Art, wie das Andere gegenüber einem nach allen Praedicaten bestimmbaren Nichtsein des Ein im Reflex zu dem Nichtsein ebenfalls nach Praedicaten zwar bestimmbar aber nicht ist, sondern, weil diese Praedicate am Nichtsein des Ein unter der Voraussetzung eines fehlenden positiven Sein des Ein des Seins ermangeln, nur scheint, nichts bestimmtes gewonnen. Ein solcher Schein des Vielen wird aber im Parm. 164 nicht zufällig gefunden, sondern im Zusammenhang der Untersuchung begründet. Wie denselben auch Her-

mann S. 509 f. und Anm. 532 für die Bestimmung des positiven Inhalts des Parmenides richtig gewürdigt hat: so fehlte ohne die Begründung desselben der Beschreibung der τέχνη δοξομιμητική im Sophisten das gehörige Licht. Beachten wir diesen Schein in dem nach Massen getrennten Andern und wie er aufhören musz Schein zu sein, wenn die Praedicate am Nichtsein auf das Sein des Ein bezogen werden, und wie die Massen dann Manigfaltigkeit im Ein sind: so sehen wir dasz, wie logisch keine Negation ohne Affirmation ist und eine Gliederung im Denken ohne Einheitlichkeit, wie umgekehrt diese ohne jene unmöglich ist, so auch, analog der logischen, eine ontologische Nothwendigkeit der Einheit im Manigfaltigen unbedingt ist, dasz, wie Hermann sagt, eine den Denkgesetzen entsprechende Realität, Einheit erfordernd, unmittelbar die Manigfaltigkeit in sich trage. Nun aber ist die τέχνη δοξομιμητική des Sophisten nach der obigen Stelle zunächst im Schein beschäftigt, also in dem, was sich im vorletzten Theil des Parm. 164 B—165 E parallel der Stelle 160 B—163 B für das Andere herausstellt, wenn sich für das Nichtsein des Seins entbehrende Praedicate ergeben, und heiszt dies in Bezug auf das Verhältnis der logischen und ontologischen Seite, dasz Praedicate ohne eine logische Einheit ontologisch ein Schein ohne einheitliche Realität sind. Die streng gedachte Identität des Logischen und Ontologischen beachtet, ist ein gegliedertes Denken ein manigfaltiges Sein und umgekehrt, und das Wesen der Dialektik (Soph. 253 C) ist das Wesen der Erscheinung. Wie aber dies Resultat aus dem Parmenides eigenthümlich gewonnen wird, ist in dem ganzen letzten Abschnitt 160 B—166 C aus der Darstellung desselben klar.

§ 7. Die verschiedene Auffassung des Nichtsein am Ein. Der Schein des Andern ist das Gebiet der im Sophisten beschriebenen τέχνη δοξομιμητική. Zuerst wird das bereits im Sophisten gewonnene Nichtsein, gegenüber dem durch die Differenz vom Ein unterschiedenen Nicht-Ein eben dadurch ein bestimmtes, dasz es vom Ein ausgesagt wird, und indem sich zeigt, dasz dem vom Nicht-Ein unterschiedenen Ein die Praedicate der Unähnlichkeit, Ungleichheit zum Andern, der Aehnlichkeit und Gleichheit mit sich selbst als seiende zukommen, findet sich eine Duplicität in dem Ausdruck 'das Ein ist nicht', vermöge deren das Ein, welches nicht ist, doch auch ist, ein Sein und Nichtsein, gewissermaszen entsprechend dem Ein an sich und dem Ein im Andern, wie es sich nach der Behauptung 'das Ein ist' ergab. Die Widersprüche, die dort für das Ein aus jener doppelten Fassung flossen, finden sich hier wieder, wie Bewegung und Ruhe, weil einestheils das Nichtsein nicht als Negation des Ein, sondern des Seins aufgefaszt, das Ein von dem Seienden ausschlieszt und es, analog dem Ein im ταὐτόν dort (vgl. 162 D οὔτε τὸ ὂν οὔτε τὸ μὴ ὄν), hier im Nichtsein ruhen läszt, anderntheils aber das Sein des Ein zum Nichtsein ohne eine Metabole, eine Bewegung, nicht übergehen kann. Von der Ruhe des nichtseienden Ein ist also die Rede, sowol weil es vom Seienden abgezo-

gen, als auch weil es an sich ist, von der Bewegung, weil Sein und Nichtsein Gegensätze sind. Ueberhaupt, da ein Nichtsein nicht absolut, sondern das Nichtsein im Verhältnis zum Sein ist, so zeigt das μή nach Soph. 257 C etwas von dem andern an, als die Sache ist, die durch das der Verneinung folgende Wort bezeichnet wird; also ist Nichtsein das Einsein des Andern, unmittelbar aber auch, wie das Andere ist, ist es die Bestimmung des Ein, die Praedicate sind das Andere, und Sein und Nichtsein, wie jede Bestimmung, kann nicht zwar von dem unterschiedslosen, sondern von dem in sich unterschiedenen Ein ohne Widerspruch gelten. Denn überhaupt musz nach 161 E das Nichtsein an dem Sein und auch das Sein an dem Nichtsein, um vollständig zu sein oder nicht zu sein, nothwendige Bestimmtheit finden. Insofern aber das Nichtsein des Ein nicht als das Andere bezeichnet wird, fällt es als Widerspruch auf das Eins selbst, dem ein Sein nothwendig ist. Wie Sein und Nichtsein, sind Widersprüche auch die Praedicate der Ruhe und Bewegung, der Veränderung und Nichtveränderung, des Werdens und Vergehens.

Vergleicht man mit dieser Stelle 160 B—163 B die andere 164 B—165 E zunächst, so ist in jener die Unmöglichkeit bewiesen, das Eins als nichtseiend, ohne es auch seiend zu fassen, in dieser unter der Voraussetzung eines nichtseienden Ein die Unmöglichkeit das Andere als seiend zu denken gezeigt, so jedoch, dasz von einem Schein des Andern die Rede ist, welcher entsteht, insofern zwar das Sein am Ein fehlt, ohne dasz aber das Ein und das Andere an sich, vermittelst des ἕτερον auszer Beziehung gedacht werden. Doch wie dort das Nichtsein des Ein ein bestimmtes Nichtsein nach Praedicaten ist, aber sogleich ein Widerspruch im Ein selbst: so ist hier das Andere nicht als Nichtsein des Ein zum Sein des in sich unterschiedenen Ein aufgefaszt, sondern es steht einem nichtseienden Ein gegenüber, und so ergibt sich der Schein des Andern aus seiner Beziehung zu einem Ein, welches es, um zu sein, seiend erfordert, welches aber nach der Voraussetzung nicht ist. Insofern nun in dem vorhergehenden Abschnitt aus wirklichen Praedicaten, die einem nichtseienden Ein beigelegt werden, das Sein des Ein gefolgert wird: wird in diesem Abschnitt aus der Beziehung des Andern zum Ein und aus den Praedicaten, die dem Andern zugelegt werden, nicht gleicherweise auf das Sein des Ein geschlossen. Vielmehr wird die Beziehung und die Praedicate auf das der Einheit entbehrende Andere selbst angewandt. Dieses hat die Natur des Unbestimmten mit dem abstracten Andern gemein (158 B). Insofern aber an die Stelle des dort abstract gefaszten Ein hier ein nichtseiendes Ein getreten ist, kann die Unbestimmtheit durch die mögliche Beziehung zum Ein, das nicht ist, hier nicht zur wirklichen, sondern nur scheinbaren Bestimmtheit werden. Von einer scheinbaren Bestimmtheit aber im Verhältnis zum Ein aufgefaszter Praedicate kann nur bei ontologischem Verhältnis die Rede sein. Bei rein logischer Fassung kann das Nichtsein des Ein wie das Sein für das Andere nur die Consequenzen, dasz das Nichtsein des Ein dieses eben-

sowol ist als nicht ist, nach sich ziehen. Nun ist es auch recht wol möglich, dasz der Verstand das Ein leugne; hat er aber trotzdem an dem Andern den Schein, den seine sinnliche Wahrnehmung nicht zu leugnen vermag, so sollte er, statt diesen an sich zu nehmen, das Andere im nothwendigen Verhältnis dem Sein des Ein gegenüberstellen, wozu die dialektische Methode dient. Bemerken wir, dasz nach 129 D nachgewiesen werden soll, dasz die Begriffe sind und dasz die Erscheinungen das Theilhaben der verschiedenen Begriffe untereinander sind: so war 1) dasz ein Begriff die Vielen sei und nicht sei, als logisches Postulat zu erweisen, wie es im erstern Abschnitt geschehn ist (155 E), und dieser Beweis gilt direct für das logische Verhältnis zwischen Ein und Nicht-Ein. Es war aber 2) zu zeigen, wie die Erscheinung sei, und insofern dies auch in jenem lag, zeigte direct der zweite Abschnitt (das Ein ist nicht) in der Beziehung zum nichtseienden Ein eben die Praedicate des Verschiedenen, des Ein, des Vielen, der Zahl, der Grösze, Kleinheit, Gleichheit, der Begrenztheit usw. als ein des logischen Factors Entbehrendes, noch Scheinendes, und zwar weil das Andere als ein in sich Unterschiedenes eine Beziehung fordert, aber zum Ein, das nicht ist, wesentlich nicht hat. Zunächst ist der Schein des Andern eine Beziehung zu sich selbst, ist nicht die *θατέρου φύσις* (Soph. 257 C), die ein ontologisches Nichtsein des Ein ist, läszt also, insofern er für die Auffassung selbständig ist und der Dialektik sich entwindet, ein sophistisches Spiel der *τέχνη δοξομιμητική* zu, insofern diese ja in dem Schein, wie er hier genannt wird, oder in dem begrifflosen *φάντασμα*, mit dem sich die *δοξομιμητική* beschäftigt (267 A), ohne zum Sein oder Nichtsein des Begriffs vermöge dialektischer Kunst sich zu erheben, beharren bleibt. Ueber den Schein hinaus werden die Praedicate unmittelbar als Anderes zum Ein erfaszt und sind in ihrer gleichartigen Anwendung auf dies die *θατέρου φύσις*, welche nur der Dialektik zugänglich, gewissermaszen im ontologischen Sinn ebenso über dem Scheine ruht, wie die Dialektik über der von dem logischen Postulat unabhängig operierenden Seelenthätigkeit, mag dieselbe *διάνοια*, *δόξα* oder *φαντασία* heiszen (vgl. 264 A B). Dringt die Dialektik nach logischem Denkgesetz zum Begriff über den Schein hinaus vor, so ist unmittelbar in ihr die Combination in Sein und Nichtsein, in welcher die Begriffe miteinander verbunden sind, so ist das Ein und die Beziehung aller Praedicate zu ihm mit Bezug auf die Erscheinung gegeben. Heiszt es nun einen Schritt weiter gehen, wenn man die Praedicate, die hier *θατέρου φύσις* zum Ein, aus ihrem Praedicatsverhältnis losgelöst, an sich als reine Ideen auffaszt, die mit dem Ein identisch sind, so ist dieser Schritt im Parmenides nicht geschehen (Zeller S. 166 und Hermann Anm. 528). Aber es ist die Identität des Ein und des Andern, vermöge welcher, sei das Ein, sei es nicht, das Ein und das Andere Alles schlechterdings sei und nicht sei, scheine und nicht scheine, als Bedingung erwiesen, unter welcher die Erscheinung, wie zur ontologischen Wesenheit, so zum dialektischen Erkanntwerden gelangt.

Zu keinem andern Zweck als dem, trotz der aufgeworfenen Schwierigkeiten zu zeigen, dasz entgegenstehende Praedicate den Erscheinungen beigelegt werden, ist auch die Untersuchung nach 129 D angefangen und 136 A von neuem vorgenommen. Diese Aufgabe erheischte eine Exposition des dialektischen Grundsatzes, aber die Erscheinung als *τὰ ἄλλα* ist nicht an sich ein dialektisches *τὰ ἄλλα* (die andern Begriffe), sondern, sinnlich wie sie ist, zwingt sie nicht unmittelbar dialektisch aufgefaszt zu werden, und insofern es nicht geschieht, in ihrer auszer dem Ein liegenden Beziehung zu sich selbst ist sie Schein, der sich dem schärfer in ihn dringenden Gedanken als Unbestimmtes immerfort entwindet. Wie aber das Andere, ohne dialektisch gefaszt zu sein, nur als ein Bezogenes auch für die auszer der Dialektik liegenden Organe der Auffassung, die Aesthetik, die Meinung, überhaupt Etwas, wenn auch nur Schein, sein kann, für die Dialektik selbst *θατέρου φύσις* ist: so fällt ein unbezogenes, unterschiedsloses Andere auch nicht als Schein unter eine Form der Anschauung und ist überall, wie das unterschiedslose Eins, weder einer wissenschaftlichen noch sinnlichen Auffassung fähig, insofern unter sinnlicher Auffassung die Unterscheidung nach Massen, das scheinbare Innewerden von gleichen oder ungleichen, ähnlichen oder unähnlichen, bewegten oder ruhenden, werdenden oder vergehenden Dingen, mit einem Wort der Schein verstanden wird. So kommt also in Vergleich mit 163 C — 164 B der letzte Abschnitt 165 E — 166 B wie jener zu einem reinen Nichts, zu einem Widerspruch mit der sinnlichen Wahrnehmung selbst, die doch auch dem sophistischsten aller Sophisten vorhanden war. Stellt sich aber nach alle dem klar heraus, dasz im Parmenides statt der reinen Ideenlehre, insofern darunter der Beweis für die Identität des logischen Ein und Nicht-Ein verstanden, vielmehr zunächst eine Anwendung der Begriffe auf die Erscheinungen im Sinn des nach 129 D und 136 A zu lösenden Problems enthalten sei, so kommt wol auch den auf das Ein gleichmäszig angewandten Praedicaten des Sein und Nichtsein, der Verschiedenheit und Identität usw. die begriffliche Wesenheit vor wie nach ihrer Verbindung insoweit zu, als ihr Praedicatsverhältnis die im Ein ruhende Nothwendigkeit des logischen wie ontologischen Inhalts, des unter die Dialektik fallenden, im Manigfaltigen gegliederten Ein ist. Das ist aber der Beweis für das S. 39 angedeutete nothwendige Connexum zwischen Begriff, Vielheit, Sein, Wissen, vermöge dessen die aufgezählten Schwierigkeiten der Ideenlehre sich gar nicht ergeben.

§ 8. Die Aporien gegen die Ideen zeigen sich als gelöst. Denn was die ad 1 und ad 2 angeführten betrifft, so kommt zu dem, was wir S. 30 und 38 bereits gesagt haben, in welche Amphibolie durch räumliche Fassung der Begriff geräth, jetzt, dasz in Bezug zum Begriff das Ding an sich keine Selbständigkeit hat, sondern der dialektischen Auffassung die *θατέρου φύσις* des Begriffs ist, deren Wirklichkeit der nach seinem vollständigen Inhalt in ihr nothwendig erscheinende Begriff selber ist, welcher, wie er ist, aus der-

selben Vollständigkeit des Inhalts als Einheit in das dialektische Bewustsein aufgeht. — Das 132 A B bemerkte verglichen mit 164 D — 165 A B ist aus der bis zur dialektischen Auffassung der Erscheinung nicht durchgedrungenen sinnlichen Wahrnehmung an der Erscheinung entsprungen, welche das Gemeinsame an vielen Dingen immer in dem Moment als ἄπειρα τὸ πλῆθος (132 B. 164 D) zum Unbestimmten verschwinden sieht, wo sich ihr eine andere Erscheinung, jenes Gemeinsame umfassend, darbietet. Insofern aus diesem Schein vor dem Anfang immer ein neu erscheinender Anfang oder nach dem Ende immer ein neu erscheinendes Ende (165 A g. E.) entspringt, wird aus der Unbestimmtheit der sinnlichen Auffassung die Nothwendigkeit eines vernünftigen Postulats des Unbedingten indirect bewiesen. Während es keinen Begriff in jenem Sinn gibt, zeigt sich, dasz nicht die Erscheinungen den Begriff, sondern umgekehrt der Begriff als ontologisches Unbedingte implicite eine unendliche Vielheit in sich trage, welche als Inhalt den Begriff zum dialektischen Bewustsein bringt. — Insofern aber ohne den Zwischenbegriff des Werdens der Begriff sich als Erscheinung oder als das mit dem Praedicat versehene Andere setzt, so sind, weil in ihnen mehrere Begriffe aufgefaszt werden, die in ihrer Verschiedenheit untereinander éinem Urbild nicht congruent sein können, die Erscheinungen keine ὁμοιώματα, sondern Formen, in denen mit seiner positiven auch die negative Bestimmtheit des Begriffs nach der Fülle aller Verbindungen unmittelbar so als Object der Dialektik erscheint, wie diese immer nach innerem Gesetz die im Vielen ruhende Einheit erfordert (vgl. S. 31 ad 5). — Ferner aber verlangt die Form des dialektischen Begriffs als Einheit die Realität der negativen Form als Anderssein, so dasz die Erscheinung unter dieser Form den realen Inhalt des Begriffs bildet, in Bezug auf welchen Wahrnehmung und Meinung solche Operationen der Auffassung sind, welche zwar die Erscheinungen überhaupt unterscheiden können, die jedoch, weil sie untergeordneter Art sind, ohne zum begrifflichen Wesen zu kommen, im Schein derselben unter sich hangen bleiben. Aber wie in der Erscheinungswelt der erfüllte Inhalt des Begriffs, ruht, wie schon oben gesagt, über ihr der Begriff ebenso, wie über Wahrnehmung und Meinung die Dialektik, und demnach musz auch das oben (S. 30 ad 4) bemerkte in dem Sinn verstanden werden, dasz das gegliederte Denken das gegliederte Sein voraussetzt. Demnach gibt es ohne ein gegliedertes Sein keine Dialektik (vgl. S. 31 ad 6). Endlich aber ist das Wesen der Begriffe dergestalt die Einheit der Erscheinung, als ihre Verbindung untereinander Inhalt ist, und wie ein abstractes Fürsichsein der Idee nach 137 C f., so ist ein abstractes Fürsichsein des Inhalts nach 159 B f. ebenfalls, also auch eine von der Idee abgezogene Welt der Erscheinung unmöglich (vgl. S. 31 ad 7). Dieselbe auf die Idee bezogen aufzufassen ist die Dialektik das einzige, schon Soph. 253 C erklärte Organ. Je mehr es darauf ankommt, die Beziehung der Ideen richtig zu erkennen, um die Welt der Wahrnehmung des Scheins zu entkleiden, desto mehr fällt mit der richtigen

Bestimmung der Begriffe zu den Erscheinungen die Aufgabe der Dialektik zusammen, deren Förderung also ebensowol directer Zweck, als der andere der ist, die Erscheinung durch Begriffe zu erklären (S. 32). Die Unterstellung der Erscheinung als Form des Nichtseins unter die Begriffe ist die Voraussetzung, wie die Praedicate gleichmäszig auf das Ein angewandt werden. Rückschlieszend geht von dem Nichtsein die Dialektik, reale Einheit fordernd, auf das Sein. Dazu muste gezeigt werden, und der Parmenides zeigt es, dasz das Nichtsein ein solches wäre, welches diesen Rückschlusz erforderte, d. h. welches nothwendig nur in Beziehung zum Ein vorgestellt und gewust werden könne. Zugleich ist dieses Nichtsein, im Parmenides als τὰ ἄλλα bezeichnet, nicht mehr blosz logisch, sondern ontologisch, d. h. es wird freilich von der Dialektik im Verhältnis zum Sein nothwendig erkannt, weil aber, was an sich ist, für die Vorstellung auch anders sein kann, so auch das Nichtsein für die Vorstellung und Meinung; es ist Schein für jede Art nicht dialektischer Auffassung.

§ 9. Das Verhältnis des Parmenides zu dem Theaetet und Sophisten. Bemerken wir aber hiernach, dasz die der Ideenlehre entgegengetretenen Schwierigkeiten vor dem eigenthümlichen Wesen dialektischer Begriffe nicht bestehen: so ist nicht allein das Wesen des ὄν von dem Organ dasselbe in der Beziehung zum μὴ ὄν aufzufassen, sondern auch die Möglichkeit es in dieser Beziehung nicht aufzufassen, von dem Schein, welcher das μὴ ὄν an sich trägt, geschieden. Den Gebieten vom Schein zum begrifflichen Sein als Objecten entsprechen als Auffassungen die Wahrnehmung bis zum Wissen. Der Parmenides hat den Grund klar gelegt, auf welchem die Organe der Auffassung vollständig mit derjenigen Sicherheit geordnet und gewürdigt werden können, welche die objective Giltigkeit des gewonnenen Resultats der Definition der Dialektik und jedes ihr untergeordneten Organs verleiht. Enthalten nun, statt einer solchen vollständigen Organisation der von der Sinnlichkeit zur Dialektik hinauf möglichen Organe der Auffassung, nach ihrer Stellung zueinander und der gröszern oder geringern Deutlichkeit zum Object der Auffassung geschieden, einzelne Stellen im Theaetet unsichere Erklärungen der Wahrnehmung (184 B f. 186 D), Meinung (schon 161 D vgl. mit S. 9, bes. 187 A und 190 A), des Wissens (198 D f.): so war auch, bevor nicht das Kriterium aller Auffassung, die Nothwendigkeit, dasz die vom Wissen geforderte Einheit real und die von der Wahrnehmung angesehene Vielheit ihr Inhalt sei, gelegt worden war, selbst die Behauptung, dasz alles Wissen vom Seienden sei (Theaet. 186 C), unsicher, insofern dieses einestheils mehr ein gegenüber dem Flusz der Wahrnehmungen gefordertes Sein ist, anderntheils aber der Inhalt, den die Erscheinungen bilden (Theaet. 188 D — 189 B), ohne Beziehung zum Sein, statt der Dialektik für Nichtsein, den Wahrnehmungen noch für Sein gilt. Wenn ferner das eben genannte Kriterium, welches der Parmenides herausstellt, schon genau ins Auge gefaszt wäre, so hätte die positive Antwort auf die Frage, was Wissen sei, unmit-

telbar erfolgen können, und die an sich so gründliche Untersuchung im Theaetet über die Möglichkeit der falschen Meinung hätte gewis kaum den ihr eigenthümlichen Charakter der Zweifelhaftigkeit und Ungewisheit an sich getragen, insofern alsdann auf dem Wege von der Wahrnehmung bis zum Wissen die Function jedes einzelnen Vermögens der Auffassung mit Rücksicht auf das Organ das Sein zu erkennen, die Dialektik, gebührend charakterisiert, auch leicht entschieden worden wäre, wie falsche Meinung dann auf dem Wege zur Dialektik möglich sei, wenn die Natur des Nichtsein noch nicht durchschaut, nicht nach dem *θάτερον* vom Sein vollkommen losgelöst wird. Statt dessen ist zwar mit Bestimmtheit zwischen Wissen und Nichtwissen geschieden (188 A), die Natur der Einheit aber, welche das Wissen bedingt, ist erst am Schlusz des Gesprächs in der Definition, Wissen sei wahre Meinung mit Erkenntnis des Unterschiedes, dialektisch angedeutet. Diese wesentliche Andeutung wäre aber nicht zuletzt und in der Form als *ὄναρ ἀντὶ ὀνείρατος* angefügt worden, wenn das Gebiet der Wahrnehmung im Theaetet schon die *θατέρου φύσις* der realen Einheit wäre und diese Hauptsache, welche der Parmenides zu erklären so ernstlich bemüht gewesen war, in ihn übergegangen wäre. Hinwiederum ist diese dialektische Auffassung nach der Ordnung im Theaetet, wo Wissen zuerst als Wahrnehmung (151 E) erklärt worden ist, nicht wahrscheinlich, sondern ergibt sich aus der Kritik selbst in der Andeutung erst am Schlusz, wo die Erkenntnis des Unterschieds, welche die wahre Meinung begleitet, eine Erkenntnis von der Natur des *θάτερον* ist, welches, bevor es im Parmenides aufs engste zum *ἕν* in das nothwendige Verhältnis gesetzt und gründlich beleuchtet wird, im Sophisten an sich gegliedert wird. So ist der Theaetet eben nur ein Gespräch, das den Weg zur Wissenschaft durch Ausscheidung fremdartiger Gebiete säubert, welches die Aufgabe hauptsächlich dadurch, dasz es die Art und die Möglichkeit der falschen Meinung bestimmt, zu vollziehen sucht, und obwol es Theaet. 200 D heiszt, dasz die Frage nach der falschen Meinung der andern nach dem Wissen nicht vorangehen dürfe, so dient indirect jene doch der Beantwortung dieser, insofern z. B. sowol die Stelle 195 D die Forderung in sich trägt, dasz der Typus, auf den die Wahrnehmung zurückgetragen wird, ein unterschiedlich fest und bestimmt erkannter sei, als auch die Stelle 200 A — C verlangt, dasz eine genaue Unterschiedlichkeit des Objects verhindern müsse, dasz die *ἀνεπιστημοσύνη* mit der *ἐπιστήμη* zusammenfalle, Forderungen die gerade auf die Dialektik und die dialektische Natur des aus dem Unterschiedenen zu erkennenden Ein hinweisen. Während aber der Theaetet die Untersuchung auf dem Gebiet der psychologischen Hergänge festhält, auch nach jener Stelle 185 C bemüht ist, aus der Natur der Wahrnehmung und Meinung selbst heraus die Unsicherheit ihrer Operationen abzuleiten: so trägt er auch jene Begriffe nicht zurück als wesenhafte Einheiten in die Erscheinungen, um, was in der Auffassung das Wesen bildet, in der Erscheinung wieder zu finden, um dann ferner die Erscheinung

zugleich als dasjenige zu setzen, was als die Einheit nicht rein wahrgenommen wird, sondern vermischt mit Vielem, was die Einheit auch verkennen läszt und in dieser Verkennung die falsche Meinung bewirkt. Vielmehr ist, dasz Wahrnehmung nur möglich sei, weil sie durch den Syllogismus gleichsam zur Festigkeit zusammengeschlossen wird, das, was zunächst die Annahme von Begriffen herbeiführt, und diese bilden das Sein, ohne dasz ein Nichtsein an ihnen schon real unterschieden wird. Den ersten Schritt zu diesem macht, indem die Frage nach der falschen Meinung weiter verfolgt wird, der Sophist, welcher die Begriffe als Realitäten behandelt, die, indem sie in gegenseitiger Unterscheidung nebeneinander stehen, wenn sie sich verbinden, Einheit und Unterschiedenes, Sein und Nichtsein zugleich sind. In der Definition der Dialektik 253 C E ist die Erscheinung schon nach der Möglichkeit, wie und wo (ᾗ καὶ ὅπῃ) die Begriffe sich verbinden können, in das Wesen derselben unter die dialektische Auffassung eingeschlossen. Zunächst dann wird fortgefahren die Begriffe näher zu bezeichnen, identische und Praedicatsbegriffe und einige der wichtigsten zu unterscheiden, mit éinem Wort das Gebiet dialektischer Thätigkeit in dem realen Sein und Nichtsein darzulegen. Wie dann die Frage beantwortet wird, ob Verstand, Meinung, Wort am Nichtsein Theil haben, wird das Nichtsein ganz deutlich eine Realität, welche nun auch anders als dialektisch aufgefaszt werden, also aus dem rein dialektischen Verhältnis heraus als Object unter Wahrnehmung, Phantasie, Meinung treten kann. Das reine Nichtsein, Gegenstand der Dialektik, ist inhaltlich die Realität aller Begriffe gegenüber dem Einen und geht mit dem Sein der Begriffe zusammen; das Nichtsein als Gegenstand der Wahrnehmung, Meinung, Nachahmung ist die Verbindung der Begriffe, also Sein und Nichtsein. In dieser Mischform soll die Dialektik nothwendig richtig verbinden, nicht so die untergeordnete Art der Auffassung, und in einer solchen musz das Gebiet der falschen Meinung sein, welche der richtigen Verbindung der Begriffe untereinander sich nicht bewust, als eine Nachahmung derselben nach unrichtigen Verhältnissen geschildert (S. 25), in einem Schein beharren bleibt, der für sie das Wesen ist. Die Möglichkeit dieses Scheins war bei der Möglichkeit der Verbindung der Begriffe unleugbar, und es war die Auseinandersetzung über das Gebiet und die Kunst der menschlichen Nachahmung im Sophisten an ihrer Stelle. Aber dasz es auch nothwendig sei, dasz Begriffe sich verbinden, wie es möglich ist, weil wir wahrnehmen und meinen, dazu muste bewiesen werden, dasz Begriffe abstract an sich für die Dialektik eigentlich nichts, sowie Wahrnehmung, wahre und falsche Meinung, überhaupt jede Art der Auffassung unmöglich sind. In diese Ausdehnung des Sein und Nichtsein der Begriffe, als Gebiet aller Auffassung, welches ihre Verbindung umfaszt, ist die Erscheinung eingeschlossen oder ist sie selbst, ist der Inhalt des sich mit dem Andern setzenden Begriffes, und sie findet ihre Erklärung, wenn die Nothwendigkeit jener Verbindung bewiesen wird. Der Parmenides nun,

wie er 129 A—E und 136 A die Gemeinschaft mehrerer Begriffe an der Erscheinung annimmt, führt in eine solche Auffassung unmittelbar ein. Um jedoch nach allen Seiten den Beweis zu führen, wie diese Verbindung einestheils nothwendig, anderntheils nicht ein Substrat reiner Gedanken, sondern ein Substrat jeder Art Auffassung, also auch der Meinung sein müsse, werden die oben aufgezählten Schwierigkeiten zuerst hervorgehoben und dann im zweiten Theile durch das eigenthümliche Wesen dialektischer Begriffe widerlegt. Zunächst nemlich scheinen Räumlichkeit und concretes Dasein, wo der mit andern verbundene Begriff aufgefaszt wird, die Realität dieses in Schwierigkeiten zu verwickeln, wie viel des einzelnen Begriffs an ihnen erscheine und wie viel Dinge an der Idee Theil nehmen, oder in welcher Weise. Wiederum scheint die Realität des bloszen Verstandesbegriffs derartig an sich, dasz sie nicht verhindert, dasz die Dinge selbständig wahrgenommen oder gemeint werden, ohne dasz Wahrnehmung und Meinung die Mittel der Auffassung aus der Dialektik zu entlehnen brauchen. Nach dem S. 45, speciell S. 46 gesagten sind diese Schwierigkeiten gelöst und dargethan, dasz, wie das Gebiet der Begriffe Eins und Alles ist, nur die Form ihrer Verbindung mit Sein und Nichtsein auch der untergeordneten Auffassung einestheils überall zugänglich ist, anderntheils erlaubt, dasz sie in dem Schein der Unabhängigkeit dieser Form irthümlich verfahre. Denn Schein ist die unabhängige, an sich unterschiedene Mischform (164 B f.), insofern sie die Idee, unter der es möglich ist sie aufzufassen, nur als Nichtsein in sich hat, also, wo man dieses selbst als Sein auffassen will, aber nicht kann, ins Unbestimmte verschwindet. So klar es nun ist, dasz der Inhalt des Parmenides dem des Sophisten nachgestellt werden musz, so wenig ist doch, wenn nach der Andeutung Soph. 217 A der Sophist als erstes Glied der verheiszenen Trilogie mit vorläufigem Uebergehn des Staatsmanns, der in seiner Stellung als zweites Glied nach dem jetzigen Inhalt sehr problematischer Natur ist, einen Schlusz auf den Inhalt des letzten Gliedes erlaubt, der Parmenides mit dem Philosophen schlechtweg zu identificieren.

§ 10. Der Parmenides nicht der Philosoph. Zeller, welcher dies thut, stützt seine Meinung vorzüglich auf die Aehnlichkeit, welche zwischen dem Wesen der im Parmenides und dem der im Sophisten und Staatsmann verfolgten Methode vorhanden ist. Er sagt, dasz, wie die den letzteren beiden Gesprächen eigenthümliche Methode im wesentlichen darin besteht, dasz in Beantwortung der Frage nach dem Begriff einer bestimmten Kunst zugleich das dieser Kunst angehörige Gebiet der objectiven Welt durchforscht und unter dem Vorgeben, dasz es sich nur um Aufsuchung jener Definition handle, eine Masse speculativer Bestimmungen gegeben wird, so auch der Parmenides sich die Miene gibt, dasz es ihm nur darum zu thun sei, den Begriff der Dialektik, d. h. den des Philosophen an einem Beispiel anschaulich zu machen, in dieser Ausführung selbst aber das Gebiet, mit welchem es der Philosoph zu thun hat, das der Ideenwelt, nach

seinem Wesen und seinem Unterschied von der Erscheinungswelt dargestellt wird. Die Stelle Parm. 135 C—136 C drückt aber vielmehr die Absicht aus die Dialektik zu schützen als ein Beispiel derselben zu geben, und sie erreicht jenes, indem auf dem Wege indirecten Beweises eine Realität der Begriffe erwiesen wird, welche die im vorhergehenden erwähnten Schwierigkeiten nicht treffen. Dieses wahre Wesen der Begriffe, welches zugleich der Unterschied der Erscheinung ist, als der eigentliche Kern des Gesprächs gibt, so sehr er auch die Voraussetzung des Philosophen bildet, doch über den Philosophen keinen detaillierten Aufschlusz. Denn ein solches Wesen des Begriffs objectiviert die Forderung des Denkgesetzes nach Einheit im Manigfaltigen, bestätigt mithin das Recht der Vernunft und Dialektik. Der Philosoph würde nun bemüht sein, das begriffliche Wesen in allem Manigfaltigen zu finden und die Forderung nach Einheit an jeden Inhalt aller Art Auffassung zu legen. In diesem Sinn fällt der Philosoph mit dem Parmenides nicht zusammen, sondern wie die Gewisheit über das Gebiet des Begriffs, welches dieser gibt, vielmehr die dialektische Thätigkeit jenes einleitet, so würde im Philosophen, was objectiv die Wahrheit des Sein ist, als subjective Bedingung des Wissens erklärt und also im Verhältnis zu dem Wissen die Wahrnehmung, Meinung ebenso, wie im Verhältnis zum Sein des Begriffs die Erscheinung gewürdigt ist, richtig dargestellt worden sein. Aehnlich schlieszt sich im Sophisten an die Darstellung des Nichtsein die Würdigung der falschen Meinung, insofern jenes objective Nichtsein, wie es sich aus der Behandlung der Begriffe ergab, als Bedingung der falschen Meinung wie Schein betrachtet ist. Analog mit dem Wege, auf welchem die Aufklärung über die falsche Meinung gewonnen wird, erwarten wir am Ziel eines Gesprächs, welches den Titel des Philosophen zu führen bestimmt war, mehr als eine Ausführung des Gebiets, auf welchem derselbe thätig ist, der Ideenwelt, nach seinem Sein und seinem Nichtsein in der Erscheinungswelt. Nemlich wie sich im Sophisten an die Erörterung über das Nichtsein die Frage knüpft, ob die verschiedene Art der Auffassung und der Nachahmung an demselben Theil haben könne und im Verfolg derselben zuletzt mit einer auf Grund der Unterscheidung der Kunst gewonnenen speciellen Erklärung der sophistischen Kunst geschlossen wird, so sollte ohne Zweifel im Philosophen an die Bestimmung des Gebiets die der Auffassung desselben, der Dialektik, sich anschlieszen und die Dialektik als höchstes Vermögen und Kriterium aller Auffassung gegenüber der Wahrnehmung, Meinung positiv als Organ des Wissens gewürdigt werden. Weit entfernt dasz eine solche Würdigung ein Beiwerk sei, vielmehr, wie im Sophisten die Erklärung der falschen Meinung die Vollständigkeit des Ganzen zu erläutern dient, insofern sie zeigt, dasz das Nichtsein ein solches ist, das auch anders als dialektisch gefaszt werden kann: müste auch jene, um das Gebiet des Begriffs vollständig als das zu bezeichnen, was nur dialektisch ist, das Gebiet des Scheins ausscheidend, dazu dienen zu beweisen, dasz in Bezug auf sie Wahrnehmung und Meinung in ihrer richtigen Unterordnung das dialektische

Nichtsein dem Wissen zu vermitteln nothwendig sind. Finden wir aber in der Wendung auf die Kunst der Nachahmung im Sophisten ein Zurückgehen von dem Object auf das Subject, von der objectiven Realität des Nichtsein auf die Auffassung desselben, das Bemühn die inneren Hergänge nach ihrer Bedeutung und Stellung zueinander zu definieren: so wäre, nachdem das Object der Dialektik bestimmt worden ist, in einem Gespräch, das den Titel des Philosophen führte, ebenfalls ein Zurückgehn auf das Subject nicht unterlassen, um so weniger, weil die schon vom Theaetet her begehrte Definition des Wissens an der Gegenüberstellung zu allem, was nicht Wissen ist, darin beleuchtet und die Stufenfolge der psychologischen Auffassungen geordnet werden konnte. In einer Trilogie, deren jedes Glied analog mit der im ersten Gliede angewandten Methode vollendet wäre, wie es ursprünglich die Absicht gewesen zu sein scheint, hätte dem letzten, dem Philosophen, abschlieszende Klarheit weder über das Object noch über die Bedeutung der Philosophie als Organs der Ideen gefehlt. Dieses aber um so weniger, als die philosophische Betrachtung auf den Complex der Wahrnehmung unmittelbar das begriffliche Wissen nicht ebenso ausdehnen kann, wie im allgemeinen die Erscheinungswelt auf die Begriffe zurückgeführt werden musz; denn für die Auffassung existierte der Schein, der an sich nicht ist. So würde also, als ein keineswegs unwesentliches, die vollständige Durchwaltung des dialektischen Vermögens im Organismus der Auffassungen am Subject und damit das Wesen des Philosophen als desjenigen gezeigt worden sein, der zwar nicht in der klarsten Wissenschaft die Begriffe wie ein Gott anschaut (Parm. 134 C), aber in dem Bemühn nach derselben der göttlichen Vernunft in sich zu folgen und in die Identität des Wissens alle Auffassung zusammenzuführen bestrebt ist. Wir können auch Zeller nicht zugeben, dasz es in der Darstellung des Philosophen nicht schicklich war eine Definition zu geben, sondern ihn selbst vorzuführen, wie er den Begriff seiner Kunst thatsächlich darlegt, weil, wie er sagt, die Kunst des Philosophen auch nicht scheinbar unter die übrigen Künste, die in der Erscheinungswelt ihren Gegenstand haben, subsumiert werden kann. Denn wenn die Definition, um vollständig zu sein, auch das Resultat der dialektischen Thätigkeit für das Subject, d. h. eine Erklärung des Wissens, enthalten müste, sowie der Persönlichkeit, welcher dasselbe eigenthümlich ist: so ist die Darlegung, weil sie die objective Bedingung des Wissens, die Begriffe, beweist, noch keine Definition. Gleichwol war auch diese Darlegung nothwendig, um der Definition des Philosophen als desjenigen, dessen Wissen von dem Wesenhaften auf der Forderung des Vernunftgesetzes beruhe, diejenige Entschiedenheit zu geben, welche ihr gebührt. So wäre gesagt, dasz der Philosoph, von der objectiven Existenz und dem Wesen der Ideen als der Einheit im Manigfaltigen ausgehend, auf die Identität des Denkgesetzes im Subject alles Wissen und alle Wahrheit zurückzutragen berechtigt sei und dasz er mit einer Sicherheit, welche im Theaetet nicht vorhanden ist, von der Erkenntnis des Unterschiedes als von der im Wesen des Denkgesetzes selbst wie auszer ihr im Be-

griffe liegenden Forderung alles Wissen über den Complex der Auffassung abhängig mache. Sehr möglich aber, dasz in den Umfang eines solchen Gesprächs der Inhalt des Parmenides gehören sollte, und weil jenes vielleicht nie ausgearbeitet wurde, so wurde dieser zu einer gewissen Vollendung gebracht, während die compacte Weise seiner Form sowol als seines Inhalts zu der Vermutung führt, dasz Platon in ihm die während Abfassung der beiden vorangegangenen speculativen Gespräche angeregten Gedanken über Wahrheit und Wesen der Begriffe ursprünglich möglichst positiv einzurahmen versucht hatte. Denn auch der Parmenides bildet in dem seit dem Theaetet mit entschiedener Evidenz hervortretenden Bemühn, die eigenthümlich platonische Ideenlehre auf metaphysischem und logischem Gebiet in ihrem lebendigen Organismus zu begründen, ein wichtiges Glied, welches um so weniger aus der Umgebung des Theaetet und Sophisten gerissen werden darf, je mehr die innerhalb der engen und schwierigen Grenzen festgehaltene Speculation in ihm ihren eingehendsten, tiefsten Ausdruck findet. Die Periode dieser Philosophie beginnt mit Theaetet, und während die in diesem angeregte Speculation in den Sophisten übergeht, ist kein Zweifel, dasz sie nach dem ursprünglichen Plan auch in den Staatsmann und Philosophen überzugehen bestimmt war und zwar, weil in der Reihenfolge die Definitionen des Sophisten, des Staatsmanns, des Philosophen geeignet schienen, ihrem allmählichen Fortschritt zum Ziel eine passende Folie darzubieten. Denn wie der Sophist zeigt, in welcher Weise dies der Fall ist, und wie dieser der tiefern Philosophie durch das ihm eigenthümliche allgemeinste Merkmal eines Scheinwesens der Nachahmung Gelegenheit zur gründlichsten Untersuchung über die Möglichkeit und Natur der falschen, in der Wahrnehmung hängen bleibenden Meinung darbietet: so wird von vorn herein, als die Trilogie bezeichnet wurde, auch angenommen worden sein, dasz der Staatsmann durch ein ihn besonders charakterisierendes Merkmal Gelegenheit böte, den Gang der eigentlichen Speculation um ein weiteres Stück zu fördern, der Philosoph aber, um den Gang zu vollenden. Hier also scheint der passende Ort, um zum Schlusz unsere Ansicht über den Staatsmann auszudrücken.

Viertes Capitel.

Ueber den Staatsmann.

§ 1. Kurze Angabe dessen was als Inhalt des Gesprächs erscheint und Folgerung daraus für die Zeit der Abfassung. Dasz der Staatsmann, insofern er in der eigenthümlichen Sphaere des Nützlichen sich bewegt (vgl. Theaet. 172 A und 177 D und oben S. 9), nach der ursprünglichen Conception Veranlassung zur Auseinandersetzung der wahren Meinung genommen hätte, ist Hermanns Meinung, und zu diesem Zweck scheint Soph. 268 B den Staatsmann von dem Demologikos als den auf dem Gebiet des Oeffentlichen nicht im Schein, sondern in Wahrheit sich bewegenden unterscheiden zu wollen. Wie diese Platon sich vorstellte und bis zu

welchem Grade er das Nützliche, identisch mit dem Guten, hier als Folie benutzt hätte, um das Wesen der vom Wissen unterschiedenen wahren Meinung herauszustellen, läszt sich aus einer Vergleichung mit dem Gorgias und Menon vermuten. Nur erlaubt die Darstellung im Staatsmann, den wir besitzen, noch weniger, als es vielleicht das ursprüngliche Gespräch gethan hätte, das ethische Gebiet in der Weise, von dem Gebiet des Wissens getrennt, zu betrachten, als ob die Trennung Platons eigentliche Meinung gewesen sei, da vielmehr für diese Tugend und Wissen ebenso wie der vollendete Staatsmann und Philosoph eins ist, eine Meinung die zwar entschieden erst in der Politie herscht, die aber im Staatsmann ebenfalls, z. B. aus dem Zusammenhang, in welchem der Abschnitt 302 B f. mit der Idee des Ganzen sowie dem Mythos steht, deutlich hervortritt. Betrachten wir die Idee des Gesprächs näher.

Eine Frage nemlich im Politikos (302 B f.) ist die, in welcher der sechs Staatsformen, welche mehr oder minder gute Nachahmungen (279 C) der einen vollkommenen Staatsform bilden, aber auch wol als στάσεις derselben (303 C) bezeichnet werden, das Leben das beste, in welcher das schlechteste sei. Dasz in der absolut besten Staatsform das Leben ein vollkommen gutes oder glückliches sei, ist selbstverständlich. Die Frage nach der besten Staatsform hieng aber mit der Frage, welches Leben das beste und glücklichste sei, eng zusammen und gewissermaszen ist die Untersuchung über den besten Staat die Untersuchung des ethischen Princips des besten Lebens, wie dies in der mehr gegliederten Untersuchung in der Politie sichtlicher wird. Die Tugend aber ist das höchste Gesetz, vermöge dessen der Staatsmann die Organisation des Staats wahrhaft lebendig macht und die nach der Anlage zur B e s o n n e n h e i t oder zur T a p f e r k e i t zwiefach getheilte Natur der im Staatswesen überall zu zählenden Individuen zur Harmonie vereinigt (309 C—E). Zu dieser Organisation verschmilzt nur das Gute mit dem Guten; es hebt den Begriff der Staatskunst als Wissenschaft auf, anders als durch die Tugend den wahren Staatsorganismus zu gründen, weil keine Wissenschaft besteht, welche die Tugend zum verbindenden Kitt zwischen dem Schlechten und dem Guten oder gar dem Schlechten und dem Schlechten benutzen kann (309 E. 310 A). Das Geflecht (συμπλοκή) des Staatsorganismus, insofern es die Staatskunst als Wissenschaft — und von der wissenschaftlichen Staatskunst ist als der besten die Rede — wie ein Kleiderwollenweber das Kleid zusammenflicht, besteht absolut aus dem Tüchtigen, dem Tugendhaften (Pol. 308 D). Das Tugendhafte der menschlichen Natur ist das Mittel, durch das die Staatskunst einen Staat nach dem Begriff der Wissenschaft errichtet. Ist die Wissenschaft das Princip, die Tugend der Organismus im Staat, durch den hindurch die Wissenschaft waltet und sich verwirklicht: so ist schon im Politikos die Skizze des in der Politie vollständiger ausgeführten Plans gegeben. Demgemäsz fehlt auch die auf natürliche Anlage (φύσις) begründete Zweitheilung der Tugend in Besonnenheit und Tapferkeit nicht. Natürliche Anlage bezeichnen die Ausdrücke ὀξύτης

und ἡσυχία als das zur ἀνδρεία und σωφροσύνη, dem jedesmaligen καιρός, mit Hilfe der Wissenschaft zu entwickelnde Temperament (306 D und 307 A B). Die wissenschaftliche Staatskunst ergreift die beiden Grundrichtungen der menschlichen Natur, die sich einander entgegenstehen, und benutzt sie, insoweit sie fähig sind durch die göttliche Fessel (der Tugend, 309 C) miteinander versöhnt zu werden, für den Organismus des Staats. In der Versöhnung durch die göttliche Fessel, welche das Rechte, Schöne, Gute heiszt, wird das Temperament zur Tugend sublimiert. Und wenn dies geschehen, wenn die wahre Meinung über das Schöne und Gute mit Festigkeit den zwiefachen natürlichen Anlagen eingepflanzt worden ist (Pol. 310 E: ὑπάρξαντος τοῦ περὶ τὰ καλὰ καὶ ἀγαθὰ δεσμοῦ): dann gesellen sich in Besonnenheit und Mut das sanfte und lebhafte Temperament leicht auch, weil von der sittlichen Einsicht über die Nothwendigkeit der Versöhnung beider Anlagen getragen, in der Weise zueinander, dasz in dem physischen Leben des Staats die gehörige Mischung nimmer verloren geht. Ueber dieses vermöge der Tugend wolthätige ethische Institut des Staats, welches auf Grund der physischen Anlage der menschlichen Natur eingerichtet ist, besitzt der wahre Staatsmann die organisierende Wissenschaft. Diese Wissenschaft ist in Uebereinstimmung mit der göttlichen Weltordnung, welche Kronos im goldnen Zeitalter führte, die in der neuen Weltordnung für das seiner eignen Sorge und Führung überlassene Geschlecht der Menschen heilsame und nothwendige. In diesem Sinn gewinnt der Name νομεύς, dessen in Analogie mit dem göttlichen Hirten Kronos der Staatsmann für würdig erkannt wird (Pol. 275 B), seine Erklärung dahin, dasz allerdings, wie ein Hirte, der Staatsmann für das physische Gedeihen eines durch ein ethisches Princip verbundenen Staatsorganismus sorgt. Zugleich führt die Beschreibung des Gewebes der wahren Staatskunst am Schlusz des Politikos den Zweck des früher erzählten Mythos über die Weltordnung im Zeitalter des Kronos und die im Zeitalter des Zeus (269 C —274 D) klar aus. Wie es nemlich an jener Stelle des Dialogs (268 B g. E.) der dialektischen Erörterung darauf ankam, den Staatsmann in seiner reinen Bestimmtheit von allen, die mit ihm die Sorge für eine Herde theilen, abzusondern und das Beispiel des Kronos als Hirten der unter ihm durch ethische Würdigkeit (272 C D) und physische Glückseligkeit (272 A) ausgezeichneten Menschheit, wenn auch nicht unbedingt der Stellung nach — da er ein Gott die Menschen lenkte, während der Staatsmann mit den Beherschten die Menschlichkeit theilt (275 C) —, so doch der Wirkung gemäsz allein auf den Staatsmann und nicht auf die andern Versorger der Herde, auf Aerzte, Gymnastiklehrer usw. passte: so wird am Schlusz des Politikos die an jener Stelle angedeutete Analogie des Staatsmanns mit dem Kronos darin bestätigt, dasz der Staatsmann beschrieben wird als derjenige, welcher in seinem Gewebe des Staatsorganismus die menschliche Herde einer möglichst vollkommenen Tugend und einer möglichst ununterbrochenen Glückseligkeit durch das den physischen Organismus der menschlichen Natur durchdringende ethische Princip fähig macht und

so den nach dem Zeitalter des Kronos unterbrochenen Faden göttlicher Weltordnung gleichsam fortspinnt. Dasz aber dieser Organismus, so lebendig er ist, ein ewiger sei, macht das Unvermögen alles Körperlichen, im wandellosen, sich selbst gleichen Sein zu beharren (269 D), das Unvermögen der menschlichen Natur unmöglich. Die Schwäche liegt also in den physischen Elementen, nicht in dem diese durchdringenden ethischen Princip, welches in seinem getrennten Dasein ein höheres ist als das physische. Das Princip ist das ἀγαθόν oder, wie es genannt wird, τὰ ἀγαθὰ καὶ καλά (310 E). Der Begriff des Staatsmanns nun schlieszt natürlich die Wissenschaft des ethischen Princips ein, insofern er auf das Institut des Staats Anwendung erleidet, eine Wissenschaft welche in dem Staat das ἀγαθόν beziehungsweise realisieren kann, mit Hinblick auf welches, wie in der Politie ausgeführt wird, einestheils im allgemeinen alle Wissenschaft zur wahren Wissenschaft wird (Politeia 508 D u. a.), anderntheils im besondern die Organisation und Verwaltung des Staats übernommen wird (Politeia 519 C D u. a.). Das Verhältnis ist dieses, dasz das Gute der unveränderliche Zweck ist, welchen der Staat erreichen soll, die Wissenschaft aber die lebendige, organisierende Kraft, welche dergestalt über dem zu irgend einer Zeit, für irgend welche Zustände als passend errichteten Gesetz steht, dasz sie dasselbe aufheben oder verändern oder bestätigen kann, je nachdem die menschliche Ungleichheit und die nie zur Ruhe kommende Beweglichkeit solches fordert (294 B), gesetzt dasz der eigentliche Zweck der Vervollkommnung zum immer Besseren erreicht wird (293 E a. A.). Denn wenn das ἀγαθόν wesentlich sich gleich bleibt, so ist der Staat aus Elementen zusammengesetzt, denen ein göttliches Sichgleichbleiben wesentlich von Urbeginn fremd ist (269 D), für die das Gute nur in Analogie mit dem jedesmaligen Zustand eben durch die Wissenschaft erzielt wird. Der Staat, welchen die vollkommene Staatswissenschaft organisiert, ob er gleich ein Ideal heiszen kann, insofern eine solche Wissenschaft wol niemals in ununterbrochenem Gang in ihm wirksam ist (295 B. 301 E) nimmt doch Rücksicht auf menschliche Natur sowol als auch auf die Möglichkeit einer solchen menschlichen Wissenschaft, da das wirkliche Ideal vielmehr in der Weltordnung zu finden ist, welche als die unter Kronos stattgehabte beschrieben wurde. Freilich aber ist der Staat, dessen lebendigen Organismus die Wissenschaft erhält, gegenüber den Staatsformen, welche statt der lebendigen Wissenschaft das Gesetz oder den Unverstand walten lassen, den Menschen immer noch neben den gedoppelten Formen der Monarchie, der Oligarchie und Demokratie wie ein Ideal (303 B). Der Wissenschaft gegenüber nimmt das Gesetz nur die zweite Stelle ein (297 E). Das Gesetz ist wesentlich ein Praeservativ gegen Uebergriffe, welche Unwissenschaftlichkeit und Egoismus gegen das Heil des Staats sich erlauben (298 A f.). Als eine auf empirischem Wege errichtete Norm aber ist das Gesetz den unendlichen Wandlungen der Empirie ohne eignen Wandel nicht gewachsen; es kann unter veränderten Verhältnissen das höchste Recht zum höchsten Unrecht werden, während unter dem Einflusz

des todten Gesetzes das Absterben des lebendigen Organismus für alle Zukunft unvermeidlich ist (299 E). Ist nun offenbar in der wissenschaftlichen Staatsform das Gesetz eine Unmöglichkeit und so lange ausgeschlossen, als die Form des Staats besteht: so ist das Gesetz in einer secundären Staatsform und musz weichen, sobald die wahre Wissenschaft reformierend in derselben auftritt und mit ihm die Form, sei es gewaltsam (296 D), sei es durch Ueberzeugung zur besten und zum Heile, welches ihr Kriterium ist (297 A), verändert.

Dasz dieser den Kern des Staatsmanns bildende Faden des Gesprächs in den Hauptzügen mit den im Staat vorhandenen übereinstimme, hat Hermann S. 662 Anm. 505 bereits bemerkt. Fast hat es den Anschein, als ob nur fehle, dasz gesagt werde, der wahrhafte Staatsmann habe seine feste Meinung über das Schöne und Gute (309 C) aus dialektischer Betrachtung des in der Politie entwickelten ἀγαθόν gewonnen und sei nun der Philosoph, der das Bild des tief und philosophisch betrachteten Begriffs des Guten an die Constituierung des wahrhaften Staats als Staatsmann anlegt. Fehlt dies gleichwol, wird vielmehr statt des W i s s e n s, wie bei einer engen Verknüpfung des Staatsmanns mit dem Staat der Fall gewesen wäre, die w a h r e M e i n u n g vom Guten als das Kriterium bezeichnet: so sind doch die Spuren, die an das fehlende erinnern, dergestalt, dasz sicher zu vermuten ist, dasz sie zu einer Zeit hineingekommen seien, welche derjenigen, worin der Staat geschrieben worden ist, eben so nahe, als der Zeit, in welche die ursprüngliche Conception des Staatsmanns fällt, fern gelegen hat. In diese Zeit fällt, wie nach den vorläufigen Stellen im Theaetet und Sophisten zu vermuten ist, z. B. was über das wahrhaft Nützliche (294 E) oder was über das Masz gesagt ist (284 A); aber fremdartig ist derselben die Idealisierung der nach der Analogie mit der göttlichen Weltordnung einzuführenden menschlichen Staatsordnung und was damit zusammenhängt, z. B. der Mythos. Wiederum reiht die Analogie der philosophischen Methode den Staatsmann dicht an den Sophisten an.

§ 2. K u r z e A n g a b e d e r M e t h o d e u n d e n t g e g e n g e s e t z t e F o l g e r u n g d a r a u s f ü r d i e Z e i t d e r A b f a s s u n g. Die Methode ist wesentlich Definition, d. h. die Bestimmung eines Begriffs κατ' εἴδη (286 D g. E.), deren Eigenthümlichkeit in dem richtigen M a s z e, in der L e i c h t i g k e i t und V o l l s t ä n d i g k e i t besteht (286 C D) und dem allgemeinen Zwecke, an dialektischer Schärfe zu gewinnen, neben dem besondern, einen Begriff zu finden, gleichmäszig dienen musz (285 D). Einen Begriff nach seinen wesentlichen Bestimmungen maszvoll, leicht und vollständig zerlegen heiszt definieren. Wesentliche Bestimmung ist zuerst das allgemeinste Merkmal, an dem man sich hält, indem man zu den besonderen Merkmalen fortschreitet, wie z. B. das Merkmal der ἐπιστήμη an dem Politikos, welches deshalb von vorn herein festgestellt und als Richtschnur der ferneren, dem bestimmten εἶδος mehr und mehr sich nähernden Eintheilung benutzt wird (258 B vgl. 292 C). Hier gilt es die ἐπιστήμη so lange, vom Allgemeinen zum Besondern fortschreitend, einzutheilen,

bis sie mit der wahren Staatswissenschaft zusammenfällt. Um den vermittelst solcher Eintheilung (267 B) gewonnenen Namen eines Menschenhüters mit einem begrifflichen Inhalt zu versehen, worin die Wissenschaft des Staatsmanns als diejenige erscheint, welche kraft der Tugend auf Realisierung der seit dem Zurückweichen Gottes unterbrochenen Weltordnung bedacht ist, dient der Mythos von der Herschaft des Kronos, von dessen Bedeutung oben die Rede war. In ihr ist der eigentliche Zweck der Staatswissenschaft erklärt, der höchste den sie erreichen kann: die Glückseligkeit göttlicher Weltordnung in einer menschlichen wieder herzustellen (275 B). Diese mehr noch nach dem Umrisz gezeichnete als ausgeführte Erklärung des Staatsmanns (277 C) aus Vergleichung mit andern Begriffen, welche mit ihm ein allgemeines Merkmal theilen, aber gleich Buchstaben in andern Zusammenstellungen erscheinen, bestimmter zu geben, wird ein längeres Beispiel in der Definition eines Kleiderwollenwebers herangezogen. Beispiele liebt die Methode, da es die Art des Beispiels ist, das Gleiche an einem andern richtig erkennen und zusammenstellen und so beides wahr machen zu lassen (278 C). Die durch die Analogie mit Kronos Herschaft als *ἐπιμέλεια ἀνθρωπίνης συμπάσης κοινωνίας* in ihrer positiven Bestimmtheit schon gefundene Staatswissenschaft (276 B g. E.) ist noch in ihrer unterschiedlichen Bestimmtheit gegen ähnliche Begriffe, welche an der *ἐπιμέλεια* Theil nehmen, zu vergleichen. Dazu soll das Beispiel der Wollenwebekunst dienen (279 B), die zwischen 279 C — 280 A enthaltene Bestimmung, was die *ἐπιστήμη πολιτική* sei. Der Begriff von beiden ist von vielen verwandten Begriffen getrennt. Es gilt den Begriff von beiden jetzt von näheren, mit ihm das besondere Merkmal theilenden (*τῶν ἐγγὺς ξυνεργῶν*) zu trennen. Dabei wird zwischen mittelbaren und unmittelbaren (*αἰτίοις* und *συναιτίοις*) unterschieden (281 D E vgl. 287 B). Alle mittelbaren Künste, welche der Kleiderwollenwebekunst dienen, werden unter dem Namen des Walkerhandwerks zusammengefaszt, während die mittelbaren Künste, welche dem Staate dienen, ohne mit der Staatskunst zusammenzufallen, unter sieben Nummern (287 C — 289 B) genannt werden, Künste und Gewerke des bürgerlichen Lebens enthaltend. Als unmittelbare Künste (*συναιτίαι*) werden das Krämpeln und Aufziehen (*αἱ περὶ τὸ νήθειν τε καὶ ξαίνειν*) bezeichnet; die Wollenwebekunst (*ταλασιουργία*) ist also 282 der besondere Begriff, an dem neben der Kleiderwollenwebekunst andere Theil haben. Dort hat die *ταλασιουργία* nach zweien Seiten an der *τ. διακριτική* und *συγκριτική* Theil, und bis zur Kleiderwollenwebekunst gelangt die Erklärung, indem die *τ. συγκριτική* in eine *στρεπτική* und eine andere *συμπλεκτική*, jene aber wieder in eine *στημονονητική* und *κροκονητική* eingetheilt wird. Die Künste, welche die unmittelbaren neben der Kleiderwollenwebekunst genannt werden, sind Künste, welche mehr oder weniger an dem eigentlichsten Merkmal derselben Theil haben. Darin gleichen gewissermaszen die als *συναιτίαι* zu nehmenden Formen der Staatsverwaltung, Monarchie, Tyrannis, Aristokratie, Oligarchie und zwei Formen der Demokratie den Arten der Wollenwebekunst, dasz nem-

lich auch sie an dem eigenthümlichsten Merkmal der Staatswissenschaft, der Vorsorge für die menschliche Herde, Theil nehmen. Soweit dient das Beispiel der Kleiderwollenwebekunst ganz gut, um Veranlassung zu geben, die Formen der Staatskunst, wie sie bestehen, von der wahren Staatskunst zu trennen. Weil aber die Wissenschaft wiederum das ursprüngliche Merkmal der wahren Staatskunst war, dieses aber den genannten Formen mehr oder minder fehlt, so dasz sie nur als Nachahmungen oder Abarten derselben erscheinen: so ist das Verhältnis doch ein anderes als bei den obigen Webekünsten. Weiter aber, als es gedient hat, sollte das Beispiel nicht dienen. Von jetzt an wird der Begriff der Wissenschaft, welcher die wahre Staatskunst von ihren Afterarten unterscheidet, in den Vordergrund gestellt und darnach die Staatswissenschaft mit ihrem Inhalt lebendig, nicht allein den falschen Staatsformen, sondern auch dem als Praeservativ gegen willkürlich waltende Unwissenschaftlichkeit aufgestellten Gesetz gegenüber. Die lebendige Wissenschaft von der Obhut über eine menschliche Herde, deren Glückseligkeit sie auf vollkommene Ausbildung der physischen Anlagen zur Tugend gründet und gleichsam zu einem organischen Gewächs macht, diese Wissenschaft, welche über allen andern Wissenschaften, namentlich der Rhetorik (304 D), der Strategie (305 A), der Rechtswissenschaft (ebd. C) steht, sie ist die wahre und einzige Staatswissenschaft. Die Abtrennung derselben von den zuletzt genannten dreien ist wie der letzte Act einer chemischen Theilung, vermittelst deren das Gold von verwandten edlen Metallen geschieden wird. Dasz sie edel sind, theilen sie mit dem Golde, aber wie der Werth dieses höher ist, so ist auch der Werth der Staatswissenschaft höher als der Werth der andern Wissenschaften. Rhetorik kann dazu dienen, der organisierenden Thätigkeit der königlichen Wissenschaft durch Ueberzeugung Eingang zu verschaffen, Rechtswissenschaft kann das ewige Recht derselben an ihren Gesetzen schirmen; aber sie selbst, den höchsten Zweck der Staatswolfahrt im Auge behaltend, bestimmt, ob Gewalt oder Ueberzeugung angewandt, das Gesetz erhalten oder verändert werden soll.

Wie die Analogie dieser Methode den Staatsmann neben den Sophisten stellt, wesentliche Merkmale im Inhalt aber dieses Verhältnis wiederum verrücken: so ist es auf der einen Seite zwar nicht unmöglich, für das ursprüngliche Gespräch das richtige aus dem erhaltenen auszulesen, insofern vieles, nicht allein die Beibehaltung der aus dem Sophisten in dasselbe übergegangenen Personen dafür spricht. Auf der andern Seite aber ist es schwer das Verhältnis der Ethik im Staatsmann zu dem Standpunkt der Dialektik, auf welchem Platon mit seiner Ideenlehre im Sophisten und Parmenides stand, genau zu bezeichnen und zu bestimmen, wohin das Gespräch der chronologische Zwiespalt zwischen Form und Inhalt eigentlich stelle.

Grünholz im Herzogthum Schleswig. *Eduard Alberti.*

In B. G. Teubner's Verlag in Leipzig sind ferner erschienen:

Additamenta ad civitatis Platonicae libros X, Lipsiae A. MDCCCXXX, XXXI. XXXIII. editos a C. E. Chr. Schneidero. gr. 8. 1854. geh. 15 Ngr.

☞ Die Ausgabe des Platonischen Staats von Schneider, zu welcher diese Additamenta gehören, habe ich im Preise von 6⅔ Thlr. auf 2 Thlr. herabgesetzt.

Alciphronis rhetoris epistolae cum adnotatione critica editae ab Augusto Meinekio. gr. 8. 1853. geh. 1⅓ Thlr.

Apollonii Argonautica. Emendavit, apparatum criticum et prolegomena adjecit R. Merkel. Scholia vetera e codice Laurentiano edidit Henricus Keil. gr. 8. 1854. geh. 5 Thlr.

Bernstein, G. H., das heilige Evangelium des Johannes. Syrisch in Har-klensischer Uebersetzung mit Vokalen und den Punkten Kuschoi und Rucoch nach einer Vaticanischen Handschrift nebst kritischen Anmerkungen. Gedruckt mit neuen syrischen Typen. gr. 8. 1853. geh. 2⅔ Thlr.

Bionis Smyrnaei Epitaphius Adonidis. Edidit Henricus Ludolfus Ahrens. 8. 1854. geh. 15 Ngr.

Boeckh, A., zur Geschichte der Mondcyclen der Hellenen. gr. 8. 1855. geh. 22½ Ngr. (Siehe auch Jahrbücher f. Phil.)

Bredovius, F. I. C., quaestionum criticarum de dialecto Herodotea libri quattuor. gr. 8. 1846. geh. 2 Thlr.

Catonianae poesis reliquiae. Ex recensione Alfredi Fleckeiseni. gr. 8. 1854. geh. 6 Ngr.

Comicorum Latinorum praeter Plautum et Terentium reliquiae. Recensuit Otto Ribbeck. gr. 8. 1855. geh. 3 Thlr.

Cornifici Rhetoricorum ad C. Herennium libri IIII. Recensuit et interpre-tatus est C. L. Kayser. gr. 8. 1854. geh. 2 Thlr. 20 Ngr.

Didymi Chalcenteri grammatici Alexandrini fragmenta quae supersunt. Collegit et disposuit Mauricius Schmidt. gr. 8. 1854. geh. 3 Thlr.

Ennianae poesis reliquiae. Recensuit Ioannes Vahlen. gr. 8. 1854. geh. 2 Thlr.

Fleckeisen, Alfred, zur Kritik der altlateinischen Dichterfragmente bei Gellius. Sendschreiben an Dr. Martin Hertz in Berlin. gr. 8. 1854. geh. 9 Ngr.

Friederichs, Dr. K., Praxiteles und die Niobegruppe nebst Erklärung einiger Vasenbilder. Mit einer Kupfertafel. gr. 8. 1855. geh. 1 Thlr.

Q. Horatii Flacci sermonum libri duo. Germanice reddidit et triginta codi-cum recens collatorum grammaticorum veterum omniumque Msstorum adhuc a variis adhibitorum ope librorumque potiorum a primordiis artis typographicae usque ad hunc diem editorum lectionibus excussis recensuit apparatu critico instruxit et commentario illustravit C. Kirchner. Pars I. Satiras cum apparatu critico continens. gr. 8. geh. 1854. 2 Thlr.

— — —, **Voluminis II pars I commentarium in satiras libri primi conti-**nens. gr. 8. 1855. geh. 2 Thlr.

(Vol. II pars II, den Commentar zum II. Buch der Satiren enthaltend, wird von Herrn Professor Teuffel in Tübingen mit Benutzung der vom Herrn Rector Kirchner hinterlassenen Vorarbeiten bearbeitet.)

Grammatici Latini ex recensione Henrici Keilii. Vol. II. fasc. I., Pris-ciani institutionum Vol. I. pag. 1—288 ex recensione Martini Hertzii continens.

E. s. t.

Prisciani Grammatici Caesariensis institutionum Grammaticarum libri XVIII. ex recensione Martini Hertzii. Vol. I, fasciculus primus. gr. Lex.-8. 1855. geh. 3 Thlr. 10 Ngr.

Schulausgaben griechischer und lateinischer Classiker

mit deutschen erklärenden Anmerkungen.

Aeschylos Agamemnon mit erklärenden Anmerkungen herausgegeben von Rob. Enger. gr 8. geh. 1855. 12 Ngr.

C. Iulii Caesaris commentarii de bello Gallico. Für Schüler zum öffentlichen und Privatgebrauche herausgegeben von Dr. Albert Doberenz, Professor am Gymnasium zu Hildburghausen.

Vollständig in einem Bande. 8. geh. 1852. Preis 20 Ngr.
Auch in drei einzelnen Abtheilungen zu haben:

Erstes Heft: **de bello Gallico** lib. I—II. Preis 5 Ngr.
Zweites Heft: —— —— —— lib. III—V. Preis 6 Ngr.
Drittes Heft: —— —— —— lib. VI—VIII. Preis 9 Ngr.

—— de bello civili commentarii tres. Für Schüler zum öffentlichen und Privatgebrauche herausgegeben von Dr. Albert Doberenz, Professor am Gymnasium zu Hildburghausen. 8. geh. 1854. Preis 15 Ngr.

Cornelius Nepos. Für Schüler mit erläuternden und eine richtige Uebersetzung fördernden Anmerkungen versehen von Johannes Siebelis, Lehrer am Gymnasium zu Hildburghausen. Zweite mehrfach verbesserte Auflage. 8. geh. 1855. Preis 12 Ngr.

Des Q. Horatius Flaccus sämmtliche Werke. Für den Schulgebrauch erklärt von Dr. C. W. Nauck, Director des Friedrich-Wilhelm-Gymnasiums zu Königsberg, und Dr. G. T. A. Krueger, Professor und Director des Obergymnasiums zu Braunschweig. 2 Bände. gr. 8. geh. 1 Thlr. 10½ Ngr.

Erster Theil: **Oden und Epoden** von C. W. Nauck. Preis 18 Ngr.
Zweiter Theil: **Satiren und Episteln** von G. T. A. Krueger. Preis 22½ Ngr.

P. Ovidii Nasonis metamorphoses. Auswahl für Schulen. Mit erläuternden Anmerkungen und einem mythologisch-geographischen Register versehen von Dr. Johannes Siebelis, Gymnasiallehrer in Hildburghausen. I. Heft. Buch I—IX und die Einleitung enthaltend. gr. 8. geh. 12 Ngr. II. Heft. Buch X—XV und das geographisch-mythologische Register enthaltend. gr. 8. geh. 15 Ngr.

Phaedri fabulae. Für Schüler, mit erläuternden und eine richtige Uebersetzung fördernden Anmerkungen versehen von Dr. Johannes Siebelis. 8. geh 1852. Preis 7½ Ngr.

Tirocinium poeticum. Erstes Lesebuch aus lateinischen Dichtern. Für die Quarta an Gymnasien zusammengestellt und mit kurzen Erläuterungen versehen von Dr. Johannes Siebelis. Dritte durch mehrere Lesestücke erweiterte Auflage. 8. geh. 1855. Preis 7½ Ngr.

Demnächst werden erscheinen:

Homeri Ilias und Odyssee. Von Prof. Ameis in Mühlhausen.
Platon. Ausgewählte Dialoge von Prof. Cron in Augsburg.
Sallust. Von Professor Dietsch in Grimma.
Thukydides. Von Oberlehrer Dr. Böhme in Dortmund.

